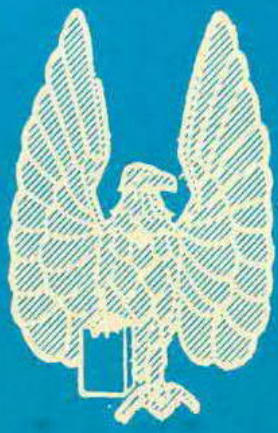
LA PERSONA
Y EL
BIEN COMUN



CLUB DE LECTORES

ESTA OBRA SE EDITA
CON EL PATROCINIO DE

FUNDACION
JACQUES MARITAIN

que ha creado un grupo
de sus consecuentes seguidores.

El objetivo principal de la FUNDACION es lograr la publicación y difusión de sus obras y las de otros autores que están dentro de su pensamiento, sin excluir el tomista, del cual fue eximio y tesonero difusor.

Quienes deseen ampliar informaciones, colaborar o contribuir de alguna forma con dichos objetivos, puede dirigirse, por carta exclusivamente, a:

FUNDACION
JACQUES MARITAIN
Anchorena 1593 - Desp. 13
Buenos Aires - Argentina

o al

LA PERSONA Y EL BIEN COMUN

ALGUNAS PUBLICACIONES DEL CLUB DE LECTORES

BREVE ESTETICA FILOSOFICA. — José María de Estrada.
LA DOCTRINA DE LA INTELINGENCIA DE ARISTOTELES A SANTO TOMAS. — Octavio N. Derisi
CONCEPTO DE LA FILOSOFIA CRISTIANA. — Octavio N. Derisi
DICCIONARIO DE FILOSOFIA. — Regis Jolivet
CURSO DE FILOSOFIA. — Regis Jolivet.
LOS GRADOS DEL SABER. — o — Distinguir para unir. — Jacques Maritain.
EL DOCTOR ANGELICO. — Jacques Maritain.
ARTE Y ESCOLASTICA. — Jacques Maritain.
FRONTERAS DE LA POESIA. — Jacques Maritain.
SITUACION DE LA POESIA. — Raissa y Jacques Maritain.
LA EDUCACION EN ESTE MOMENTO CRUCIAL. — Jacques Maritain.
LA PERSONA Y EL BIEN COMUN. — Jacques Maritain.
LAS LECCIONES FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFIA MORAL. — Jacques Maritain.
FILOSOFIA DE LA NATURALEZA. — Jacques Maritain.
PRIMACIA DE LO ESPIRITUAL. — Jacques Maritain.
DE BERGSON A SANTO TOMAS DE AQUINO. — Jacques Maritain.
FILOSOFIA MEDIEVAL. — Fernand Van Steenberghen.
BREVE ENSAYO DE ESTETICA FILOSOFICA. — José María de Estrada.
INTRODUCCION A LA FILOSOFIA DE LA RELIGION. — Albert Lang.
LAS 24 TESIS TOMISTAS. — Paul B. Grenet.
LA ENVIDIA — UNA TEORIA DE LA SOCIEDAD. — Helmut Schoeck.
SUMA TEOLOGICA. — Santo Tomás de Aquino
Obra completa en castellano, en 20 tomos. Edición a cargo de Leonardo Castellani — Antonio Ennis e Ismael Quiles.
SUMA CONTRA GENTILES. — Santo Tomás de Aquino.
Primera edición completa traducida al castellano. 4 tomos. Versión de la prof. Dra. María Mercedes Bergadá.
Notas a cargo de Ismael Quiles.
LA LEY Y LA GRACIA. — Santo Tomás de Aquino.
LA PRUDENCIA, LA JUSTICIA Y EL DERECHO. — Santo Tomás de Aquino.
BREVE TEOLOGIA PARA LAICOS. — LeónVon Rudloff.
LECCIONES SOBRE EXISTENCIALISMO. — Roger Verneaux.
EL HOMBRE ETERNO. — G. K. Chesterton.
EL ARTE DE VIVIR. — Dietrich y Alice Von Hildebrand.
VIDA DE SANTA CATALINA DE SIENA.— J. Jorgensen.
VIDA DE SAN FRANCISCO DE ASIS.— J. Jorgensen.
LIBERTAD Y CULTURA. — Ismael Quiles.
VIDA DE CEFERINO NAMUNCURA. — Manuel Gálvez.
BREVE TRATADO SOBRE LA ANALOGIA. — Augusto C. Cárdenas.

JACQUES MARITAIN

LA PERSONA
Y EL
BIEN COMUN

CLUB DE LECTORES
Av. DE MAYO 624
BUENOS AIRES

© CLUB DE LOS TORES
Buenos Aires, 1968

I

PRELIMINARES (1)

Puédese muy bien creer que la distinción entre individuo y persona, o mejor entre individualidad y personalidad, cuya esencial importancia tan claramente subrayada la encontramos en los principios de Santo Tomás de Aquino, es una de aquellas verdades de que tan urgente necesidad tiene el pensamiento contemporáneo, y de la que tan

(1) Hemos juntado en este estudio el texto, desarrollado, de dos conferencias: una, acerca de *La persona humana y la Sociedad*, fué pronunciada en Oxford (Deneke Lectures), el 9 de mayo de 1939 y publicada en tirada limitada (París, Desclée de Brouwer, 1939); la segunda, sobre *La Persona y el Individuo*, fué dada en Roma, en la Academia Pontificia de Santo Tomás, el 22 de noviembre de 1945, y ha de aparecer en el volumen XII de las Actas de esa Academia. Hemos echado mano asimismo de varios de nuestros estudios anteriores sobre el mismo asunto (en particular *Du régime Temporel et de la Liberté* y *Les Droits de l'homme et la Loi naturelle)*, a fin de poder presentar una breve y, así lo esperamos, suficientemente clara síntesis de nuestra posición en un problema a propósito del cual han abundado interpretaciones torcidas, que quisiéramos creer habrán sido involuntarias.

Roma, 5 de febrero de 1946.

altos beneficios podría sacar. Por desgracia, es una distinción difícil de entender, ya que supone largo ejercicio del espíritu metafísico, al que ese pensamiento contemporáneo está tan poco acostumbrado.

¿Es la sociedad para cada uno de nosotros, o somos más bien cada uno de nosotros para la sociedad? ¿Es la parroquia para el parroquiano, o el parroquiano para la parroquia?

No es difícil echar de ver que nos hallamos ante una cuestión de doble aspecto, cada uno de los cuales encierra indudablemente su parte de verdad, y que una respuesta simplista y unilateral nos induciría en error. Es necesario, además, hacer resaltar bien los principios formales de una respuesta que sea verdaderamente comprehensiva y completa, y la exacta jerarquía de valores que implica. El siglo XIX ha experimentado al vivo los errores del individualismo; y así hemos visto desarrollarse, por reacción, una concepción totalitaria o exclusivamente comunitaria de la sociedad. Para reaccionar por igual contra los errores totalitarios y contra los errores individualistas, preciso era, y muy natural, oponer la noción de persona humana, implicada como tal en la sociedad, tanto a la idea del Estado totalitario como a la idea de la soberanía del individuo. Como consecuencia, muchos espíritus formados en escuelas filosóficas y tendencias muy diversas, y cuyo gusto por la exactitud y precisión intelectual era asimismo muy varia-

do, han sentido, al parecer, que la palabra y la idea de persona ofrecían la respuesta y solución ansiada. De ahí la corriente "personalista" surgida en nuestros días. Pero nada estaría más lejos de la verdad como hablar de "personalismo" en el sentido de *una* escuela o de *una* doctrina. Trátase más bien de un fenómeno de reacción contra dos corrientes opuestas, y es un fenómeno inevitable muy complejo. No es que exista una doctrina personalista, sino más bien aspiraciones personalistas y como una larga docena de doctrinas personalistas que con harta frecuencia nada tienen de común sino el nombre o la palabra persona, y aun algunas de ellas están desviadas en mayor o menor grado hacia uno de los contrarios errores entre los cuales se situaron en principio. Hay personalismos de tendencia nietzschiana, así como personalismos de tinte proudhoniano; personalismos que se inclinan a la dictadura, y otros que tienden a la anarquía. Evitar ambos extremos constituye la gran preocupación del personalismo tomista.

Este personalismo es el que aquí nos interesa, es decir, el que se funda en la doctrina de Santo Tomás. Y precisamente para distinguir y separar desde el principio una filosofía social que se edifica sobre la dignidad de la persona humana, de cualquier otra filosofía social fundada en la primacía del individuo o del bien privado, es la razón por la que ese personalismo insiste tanto

en la distinción metafísica entre individualidad y personalidad.

Mérito fué del R. P. Schwalm (2) y del R. P. Garrigou-Lagrange (3) el haber llamado la atención sobre esta distinción, y ellos han sido, a mi entender, los primeros en demostrar su fecundidad respecto a los problemas morales y sociales que preocupan a nuestra época. Otros tomistas después de ellos —entre los que hay que citar al R. P. Eberhard Welty (4) y a Maritain (5)— han tratado de precisar su valor y de desarrollar sus consecuencias en filosofía social y política.

Debo añadir que no siempre ha sido bien comprendido el verdadero sentido de esta distinción. Por un lado, como lo daba a entender hace un momento, trátase de una distinción difícil, sobre todo para los sociólogos, que no siempre están

(2) R. P. SCHWALM, O. P., *Leçons de Philosophie sociale*, reeditado parcialmente con el título: *La Société et l'État*, París, Flammarion, 1937.

(3) R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *La Philosophie de l'Être et le sens commun*, 1ª ed., París, Beauchesne, 1909; 4ª ed., Desclée de Brouwer, 1936.

(4) EBERHARD WELTY, O. P., *Gemeinschaft und Einzelmensch*, Pustet, Salzburg-Leipzig, 1935.

(5) *Trois Réformateurs*, París, Plon, 1925; *Du régime Temporel et de la Liberté*, París, Desclée de Brouwer, 1933; *Humanisme intégral*, París, Aubier, 1936; 2ª ed., 1947; *Scholasticism and Politics*, New York, Macmillan, 1939; *Les Droits de l'homme et la Loi naturelle*, La Maison Française, 1942 (2ª ed., París, Paul Hartmann, 1945).

muy bien dispuestos frente al tercer grado de abstracción, y que se preguntan para qué sirve entrar en materia con espíritu de metafísicos. Por otra parte, ciertos espíritus, aun devotos de la metafísica, prefieren la confusión a la distinción, sobre todo en el terreno de la polémica y cuando se trata de crear monstruos que, a falta de otra cosa, y a falta sobre todo de referencias, se los carga en bloque a un ejército de anónimos.

II

POSICIÓN DE SANTO TOMÁS CON RESPECTO A LA ORDENACIÓN DE LA PERSONA A SU FIN ÚLTIMO

La persona humana está directamente ordenada a Dios como a su fin último absoluto; y esta ordenación directa a Dios trasciende todo el bien común creado, bien común de la sociedad política y bien común intrínseco del universo. Esta es la verdad fundamental sobre la que se asienta todo el debate y en la que entra en juego nada menos que el mensaje mismo de la sabiduría cristiana en su victoria sobre el pensamiento helénico y sobre toda la sabiduría pagana, destronada para siempre.

En esta cuestión, como en otras, Santo Tomás echa mano de la doctrina de Aristóteles, corrigiéndola y transfigurándola, como ya había comenzado a hacerlo Alberto Magno (6). "Lo que primariamente se propone el tomismo, su propósito más fundamental, es asegurar que ninguna interferencia rompa el contacto personal de cada una de las criaturas intelectuales con Dios y su subordinación personal a Dios. Todo lo demás —el universo entero y todas las instituciones so-

(6) Cf. M. ROHNER, O. P., *Kommentar des hl. Albertus Magnus zur Einführung in die Politik des Aristoteles*, *Divus Thomas*, Fribourg (Suisse), 1932, pp. 95 y ss.

ciales— debe en definitiva servir para este fin; todas las cosas deben alimentar, fortalecer y proteger la conversación del alma, de cada alma, con Dios. Interponer el universo entre Dios y las criaturas intelectuales es cosa típicamente griega y pagana" (7).

Con este propósito esencial de afirmar y salvaguardar la ordenación directa y personal de cada una de las almas humanas a Dios se relacionan los fundamentales puntos doctrinales que preocupan ante todo al tomismo.

En primer lugar, por grande que sea la importancia que Santo Tomás da una y otra vez a la consideración del orden intrínseco y del "bien común" del cosmos, sobre todo con miras a dejar bien sentada la existencia de la Providencia divina frente al fatalismo greco-árabe, no obstante, cuando se trata de comparar la sustancia intelec-

(7) TH. ESCHMANN, O. P., "In Defense of Jacques Maritain", *The Modern Schoolman*, Saint Louis University, may. 1945. Doy gracias al autor de estas líneas por haber tomado mi defensa en un debate que fué bastante ruidoso en Canadá y Estados Unidos, donde se dió el caso curioso de que, al hacer la crítica de ideas que no son mías, se daba a entender, no obstante, aunque sin pronunciar mi nombre, que yo no era ajeno al asunto. Quisiera esperar que el presente ensayo, que a la vez rectifica ciertas fórmulas atrevidas que yo nunca he empleado, pondrá fin a las torcidas interpretaciones y a las confusiones que se deben al pecado original de la misma controversia.

tual con el universo ([8]), enseña que las criaturas intelectuales, bien que ordenadas como cualquier otra criatura a la perfección del todo creado, son

([8]) Cada sustancia intelectual fué hecha: 1º, para Dios, bien común separado del universo; 2º, para la perfección del orden del universo (en cuanto es no solamente universo de los cuerpos, sino también de los espíritus); y 3º, para sí misma, es decir, para la acción (inmanente y espiritual) mediante la cual llega a su perfección y a su destino (cf. *Sum. th.*, I, 65, 2, y el comentario de Cayetano). Echando mano de una distinción recordada más adelante, podemos decir que en cuanto individuo (o parte), esa sustancia es querida y amada para el orden del universo y la perfección del todo creado, y, en tanto que es persona, es primero querida y amada por ella y para ella misma. Mas como toda criatura, difiere de Dios o de la Personalidad en acto puro, más de lo que se le parece, y es por ëso, absolutamente hablando, parte o "individuo" más bien que "persona" y antes de ser persona. (Cosa que no entendió Kant.) Síguese de aquí que absolutamente hablando ella es amada y querida para el orden del universo de la creación antes de ser amada y querida por sí misma; lo que no impide que, a diferencia de los seres irracionales, sea realmente para sí misma y esté referida directamente a Dios.

Si pasamos al orden sobrenatural (es decir, al orden de la participación formal de la deidad), esta prioridad del universo de la naturaleza creada sobre la persona cambia diametralmente, y cada persona es querida y amada por y para ella misma, *puta ut fruatur Deo* (Dios murió por cada una de ellas) antes de ser querida y amada para el orden y perfección de este mundo o del universo de la naturaleza y de la creación. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*, Efes., I, 4. (Mientras

queridas y gobernadas por ellas mismas, y que la divina providencia cuida y mira a cada una de ellas por ella misma, y no, como si fuera una sim-

que *respectu vitae naturalis non est electio, neque liber vitae*, *Sum. th.*, I, 24, 2, ad 2.). Y según San Agustín, la justificación del impío es una obra más grande que la creación del cielo y de la tierra. Al escribir que la justificación del impío *est maximum opus Dei*, Santo Tomás se pone la objeción siguiente: "Justificatio impii ordinatur ad bonum particulare unius hominis, *sed bonum universi est majus quam bonum unius hominis*, ut patet in I Ethic. Ergo majus opus est creatio caeli et terrae, quam justificatio impii." Y responde: "Bonum universi est majus quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. *Sed bonum gratiae unius majus est quam bonum naturae totius universi*", el bien de gracia de uno solo es mayor que el bien de naturaleza del universo entero, incluso las naturalezas angélicas. (*Sum. th.*, I-II, 113, 9 ad 2.)

En cambio, en este mismo orden sobrenatural, cada persona, querida y amada por ella misma y por la comunicación de la divina bondad que le es otorgada, es querida y amada también y *principalmente* (por el mismo acto de amor trascendente que abarca a la vez el todo y la parte) para la comunicación de la divina bondad que se hace a la ciudad entera de los bienaventurados, según que, en los diversos grados de su participación en la luz de gloria, los miembros que la componen contemplan cada uno la Esencia increada.

En fin, si según el orden de la gracia la persona desea a Dios como su propio bien, esto lo consigue amando a Dios por él mismo y más que a sí misma y deseando el bien de Dios más que el suyo propio. Si ella quiere a Dios *para sí*, "sibi", esto no es en razón

ple pieza de la máquina del mundo: *ordinantur propter se a divina providentia*, sin que por eso dejen de estar subordinadas a Dios en primer término, así como en segundo lugar al orden y a la perfección del universo creado, del que son las más nobles partes constitutivas. "Sólo ellas son queridas en razón de ellas mismas en el universo" (9). La razón es que, antes de ser referidas al bien común inmanente del universo, son referidas a un bien infinitamente más elevado, al Bien co-

de sí como razón final (*non propter se*, al menos *simpliciter*), sino más bien en razón de Dios pura y simplemente como razón final. (Cf. el precioso comentario de Cayetano acerca de las relaciones entre la Esperanza y la Caridad, II-II, 17, 5.)

(9) Cf. *Sum. Contra Gentiles*, III, 112: "Substantiae intelectuales gobernantur propter se, alia vero propter ipsas... Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem propter ipsam." *Ibíd.*, III, 113: "Anima rationalis non solum secundum speciem est perpetuitatis capax, sicut aliae creaturae, sed, etam secundum individuum... Sola rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui... Creatura rationalis divinae providentiae substat sicut secundum se gubernata et provisa, non solum propter speciem, ut aliae corruptibiles creaturae: quia individuum quod gubernatur solum propter speciem non gubernatur propter seipsum, creatura autem rationalis propter seipsam gubernatur... Sic igitur solae creaturae rationales directionem a Deo ad suos actus accipiunt, non solum propter speciem, sed etiam secundum individuum."

mún separado ([10]), al Todo divino trascendente. Y enseña que sólo en ellas está impresa la imagen de Dios, cosa que no tiene lugar en las demás criaturas ni aun en el universo tomado en su conjunto; porque indudablemente, *extensive et diffusive*, es decir, cuanto a la extensión y a la variedad con que se manifiestan los divinos atributos, es mayor la similitud participada de las divinas perfecciones en el conjunto total de las criaturas; pero *intensive et collective*, es decir, considerado el grado de perfección por el que cada ser se aproxima a Dios según su capacidad, la criatura intelectual, *quæ est capax summi boni*, es más semejante a Dios que todo el universo: ella sola es, hablando en propiedad, imagen de Dios ([11]). De tal manera que en otro lugar escribe el Doctor Angélico que el bien de gracia de un solo ser tiene más alto precio que todo el universo; ahora bien, por ser ella sola capaz del bien supremo e imagen de Dios, la criatura intelectual es la única que puede poseer la gracia. Asimismo enseña que el

([10]) Es principio universal que el bien común extrínseco o separado de una multitud, al que ésta va ordenada, es mayor que el bien común inmanente de la misma: "Bonum multitudinis est majus quam bonum unius qui est de multitudine, sed est minus quam bonum extrinsecum ad quod multitudo ordinatur. Sic bonum ecclesiasticae unitatis, cui opponitur schisma, est minus quam bonum viritatis divinae, cui opponitur infidelitas." *Sum. th.*, II-II, 39, 2 ad 2.

([11]) *Sum. th.*, I, 93, 2.

conocimiento natural de los ángeles no llega hasta escudriñar los secretos del corazón, aunque de derecho se extiende a todas las cosas del mundo; y esto, explicará Juan de Santo Tomás, porque, tomado en su pura y secreta interioridad, el acto libre de la persona humana no pertenece a este mundo. Merced a su libertad, el hombre se enseñorea de los astros y de la naturaleza entera.

En segundo lugar, tratando de la toma de posesión del fin último, enseña Santo Tomás que en la visión beatífica, el alma bienaventurada, conociendo a Dios *sicuti est*, y como ella es conocida de él ([12]), apodérase de la divina esencia y se hace Dios intencionalmente mediante el acto más inmediato que se pueda concebir, en el que la misma esencia divina hará las veces de *species impressa*, y en el que la luz de gloria pondrá al entendimiento en estado de conocer por una intuición directa y sin intermedio creado, sin el intermedio de la misma idea, aquel objeto cuya inteligibilidad en acto puro sólo es proporcionada por sí misma a la inteligencia en acto puro, es decir, la profundidad increada, de cuya comprehensión goza eternamente la divina Beatitud. La visión beatífica es de esta manera el acto soberanamente personal mediante el cual, muy por encima de cualquier especie de bien común creado, entra el alma en el mismo goce de Dios y vive del bien increado, que es

([12]) San Pablo, I *Cor.*, 13, 12, "Tunc... cognoscam sicut et cognitus sum".

la misma esencia divina, el Bien común increado de las tres divinas Personas.

Si sólo hubiera una sola alma que hubiera de gozar así de Dios, esa alma sería bienaventurada, sin necesidad de otras que de su mismo bien participasen (13). Destinada y ordenada a Aquel que es el Bien por esencia y el bien por esencia, el objeto de su visión y el constitutivo de su beatitud será Dios tal como es en sí mismo. Son así dos en uno solo: Dios y ella; dos naturalezas en una sola visión y en un solo amor; quedando así el alma llena de Dios. Queda constituída en sociedad con Dios; posee un bien común con Dios, el mismo bien divino. De tal manera, que el adagio: *amicorum bona communia*, es para ella una realidad. "*(Deus) non tantum diligit creaturam sicut artifex opus, sed etiam quadam amicabili societate, sicut amicus amicum, inquantum trahit eos in societatem suæ fruitionis, ut in hoc eorum sit gloria et beatitudo, quo Deus beatus est*" (14).

La visión beatífica, bien tan personal, conocimiento tan incomunicable que el alma del bienaventurado no es capaz de expresársela a sí propia en un verbo interior, es la más perfecta, la más secreta, la más divina soledad con Dios.

Mas es a la vez la más abierta soledad, la más generosa y la más poblada. Pues en razón de ella queda constituída otra sociedad: la sociedad de las

(13) *Sum. th.*, I-II, 4, 8 ad 3.

(14) Santo Tomás. 2 *Sent.*, d. 26. I. 1 ad 2.

almas bienaventuradas, cada una de las cuales por su parte contempla la divina esencia y goza del mismo bien increado, amándose en Dios las unas a las otras, y para las cuales este bien común increado, del que todos participan, constituye el bien común de la ciudad celeste donde todas están reunidas. Esta es la sociedad que San Agustín llama *societas fruendi Deo et invicem in Deo* (15). No es que sea —dice Santo Tomás— esencial a la perfecta beatitud ni de absoluta necesidad, sino que la acompaña y como que la completa: *quasi concomitanter se habet amicitia ad perfectam beatitudinem* (16).

Preciso es, pues, notarlo bien: aunque Dios sea el "bien común separado" del universo, no es sin embargo a Dios en cuanto es bien común del universo y de la naturaleza, sino a Dios en la trascendencia de su propio misterio, a Dios como deidad superior a cualquier concepto y posible de ser expresado solamente en el Verbo increado, y como bien común de las divinas personas y de las almas que por participación han entrado en el universo de la deidad, a lo que la criatura intelectual va ordenada *primo et per se* como al objeto de su beatitud. Y solamente es como una consecuencia el que, siendo Dios el bien común de la multitud de criaturas beatificadas que con él están en estrecha comunicación, éstas comuniquen en su amor unas

(15) *De Civ. Dei*, XIX, 13.
(16) *Sum. th.*, I-II, 4, 8 ad 3.

con otras, *extra visionem*, mediante todas las comunicaciones creadas de conocimiento mutuo, de mutua caridad y de común adoración; cosas todas ellas que derivan de la visión, mediante esos intercambios y esta conversación del cielo, y estas ilustraciones, y esta común alabanza a Dios: todas las cuales cosas derraman sobre cada una de ellas los bienes que en común poseen. El acto eminentemente personal por el cual cada una contempla la divina esencia trasciende y fundamenta a la vez la bienaventurada comunidad de todas ellas.

Un tercer punto de doctrina, que se refiere a la superioridad del intelecto especulativo sobre el intelecto práctico, constituye asimismo una tesis esencial del tomismo y es confirmación de lo que acabamos de decir. Sabido es que para Santo Tomás, la beatitud, que consiste formalmente en la visión, pertenece al entendimiento especulativo y no al entendimiento práctico. El objeto de este último es un bien práctico, un bien que se va a realizar, el cual, por elevado que pueda ser, es inferior a la verdad cognoscible y al bien subsistente. De ahí que la semejanza con Dios sea menor en el intelecto práctico que en el especulativo. "La semejanza del intelecto práctico con Dios es, según cierta proporcionalidad, en el sentido de que el intelecto práctico guarda con el objeto que conoce (y que produce en el ser), una relación semejante a la que Dios tiene con el objeto de su ciencia

(creadora). Mas la asimilación del intelecto especulativo con Dios es según la unión o la información (intencional): lo cual es, con mucho, una asimilación más perfecta, *quæ est multo major assimilatio*" ([17]). Pues bien, esta mucho más perfecta asimilación con Dios, propia del intelecto especulativo, realízase mediante un acto personal y privativo del entendimiento de cada uno.

El bien, pues, y el fin del intelecto especulativo son por naturaleza superiores al bien y al fin del intelecto práctico, y superiores, en consecuencia, a todo el bien común creado, por eminente que sea, ya que el objeto más elevado del intelecto práctico no pasa de ser un bien común por realizar ([18]). "Por el intelecto práctico, escribe Santo Tomás, endereza el hombre hacia su fin a sí mismo y los demás, como se echa de ver en aquel que gobierna a la multitud. Mas por el hecho de que un hombre contempla, sólo se dirige a sí mismo hacia el fin de la contemplación. Y en sí mismo el fin del intelecto especulativo está tan sobre el bien del intelecto práctico, que la toma de posesión personal de este fin especulativo, *singularis assecutio ejus*, trasciende al cumplimiento común del bien del entendimiento práctico, *excedit communem assecutionem boni intellectus practici*. Por

([17]) *Sum. th.*, I-II, 3, 5 ad 1.
([18]) *Sum. th.*, II-II, 47, 2 y 11.

eso, la beatitud más cumplida consiste en el intelecto especulativo" (19).

Los dos textos que acabamos de citar, y que, como acabamos de verlo, son como la clave del "personalismo" de una doctrina que sostiene asimismo, en cada grado de la analogía del ser, la superioridad del bien común, nos introducen en el segundo de los grandes temas tomistas que quisiéramos subrayar en la primera parte de este estudio: es a saber, el de la superioridad de la vida contemplativa sobre la vida política.

Tan conocida es esta doctrina, que será suficiente declararla sin detenernos demasiado. En virtud de su perfecta inmanencia y de su eminente grado de inmaterialidad, la actividad contemplativa es la más elevada de las humanas actividades. Por ella se hace el hombre frontero de las cosas divinas y es superior a la vida *secundum hominem;* en la contemplación sobrenatural, su realidad es según un modo en sí mismo sobrehumano, mediante la connaturalidad de amor con Dios y la acción de los dones sobrenaturales del Espíritu Santo, y hace del alma transformada un solo espíritu con Dios. Reposo activo y supremo, actividad esencialmente teologal y totalmente recibida de Dios, iniciación imperfecta y crucificada de la beatitud, a

(19) 3 *Sent.*, d. 35, I, 4, sol. 3 ad 2; 4 *Sent.*, I, 1, sol. 3 ad 1.

ella van ordenadas las virtudes morales, que están al servicio de la sabiduría como el portero al servicio de su señor. De ella proceden por sobreabundancia, cuando el alma es perfecta, en cuanto a la manera de realizarse al menos, las obras de la vida activa. Si un hombre es llamado a dejar la contemplación para correr en auxilio de su hermano o para servir a la comunidad, no es que este bien de orden práctico sea superior en sí a la contemplación solitaria, sino que, en razón de las circunstancias, la caridad le ordena acudir a una necesidad urgente de orden menos elevado. Y en tal caso, ese hombre, si es que estuviera ya en el camino de los perfectos, abandonaría las condiciones y el reposo de la contemplación más bien que la misma contemplación, que seguiría siendo en las más elevadas cumbres del alma la fuente de donde fluyen sus actividades prácticas, *inter homines.*

Tal es la doctrina de Santo Tomás acerca de este difícil problema de la acción y de la contemplación, problema tan sustancial de la filosofía social y cuya solución, tan esencial es a cualquier civilización digna de este nombre. Afirma esa doctrina con incomparable claridad la vocación de la persona humana a la contemplación. Doctrina de la primacía del acto, y del acto por excelencia, del acto del espíritu, es por lo mismo una doctrina de la primacía de lo espiritual, y por ende eminentemente personal, sobre lo que es social: "Así como lo que ha llegado a la perfección, escribe San-

to Tomás, es superior a aquello que a la perfección camina, de la misma manera la vida de los solitarios —de aquellos que son, recordando unas palabras de Aristóteles, no como bestias, sino semejantes a dioses— está muy sobre la vida social" (20). La vida contemplativa es mejor que la vida política.

Y esta doctrina es al mismo tiempo una doctrina de la primacía del bien común. Nadie ha puesto de relieve, como Santo Tomás, la primacía del bien común en el orden práctico o político de la vida de la ciudad, así como en cualquier orden de cosas en que se ha de distinguir, con relación a una misma categoría de bien (21), la distinción entre bien privado y bien común. Repite constantemente la máxima de Aristóteles de que el bien del todo es "más divino" que el bien de las partes, y se esfuerza sin cesar en poner de relieve este *dictum authenticum*, aplicado según los más variados grados de analogía. Con mayor razón le da todo su valor en materia estrictamente social. Y es porque el bien común, por ser bien común *humano* (22), por esencia está destinado, como lo veremos más adelante, al servicio de la persona hu-

(20) *Sum. th.*, II-II, 188, 8.

(21) "Bonum universi est majus quam bonum particulare unius, *si accipitur in eodem genere.*" *Sum. th.*, I-II, 113, 9 ad 2.

(22) *Finis politicae est humanum bonum, id est optimum in rebus humanis.* SANTO TOMÁS. *in Eth.*, I. 2.

mana (23). El adagio de la superioridad del bien común no es comprendido adecuadamente sino cuando se echa de ver que ese bien común implica referencia a la persona humana. Como muy acertadamente ha escrito Jorge La Pira (24), los

(23) Como ha dicho S. S. Pío XII en su mensaje de Navidad de 1942, "el origen y el fin esencial de vida social es la conservación, el desarrollo, el perfeccionamiento de la persona humana, a la cual esta vida social permite poner correctamente en práctica las reglas y los valores de la religión y de la cultura, destinadas por el Creador a cada hombre y a toda la humanidad, ya en su conjunto ya en sus naturales ramificaciones".

En la Encíclica *Mystici Corporis Christi*, Pío XII dice también, y este pasaje es en verdad la carta de la doctrina cristiana de la persona: "Mientras que en un cuerpo natural el principio de unidad une las partes de tal suerte que cada una viene así a quedar privada de lo que se llama la propia subsistencia, en el cuerpo místico, al contrario, la fuerza de su unión mutua junta los miembros entre sí en forma que deja a cada uno gozar de la propia personalidad. Por otro lado, si nos fijamos en las relaciones mutuas entre el todo y cada uno de sus miembros, en cualquiera de los cuerpos físicos vivientes, cada uno de los miembros está en definitiva únicamente destinado al bien de todo el organismo; toda sociedad humana, en cambio, por poco que se mire al fin último de su utilidad, está ordenada en definitiva para provecho de todos y cada uno de sus miembros, en razón de que son personas, *utpote personae sunt*."

(24) Jorge La Pira, *Problemi della persona umana*, Acta Pont. Academiae Romanae Sancti Thomae Aquin., vol. VIII, Roma-Torino, Marietti, 1943.

mayores errores acerca de la sociedad tienen su origen en la confusión entre el todo sustancial del organismo biológico y el todo colectivo, compuesto de personas, de la sociedad. Pero para comprender esto más a fondo, preciso es descender hasta las raíces metafísicas de la cuestión y entrar en algunas consideraciones más sutiles acerca del individuo y de la persona.

III

INDIVIDUALIDAD Y PERSONALIDAD

La *persona* ¿no es por ventura el yo? *Mi persona* ¿no es por ventura *yo mismo?* Hagamos hincapié, antes de pasar adelante, en las profundas contradicciones a que da lugar esta palabra y esta noción del *yo.*

Todo el mundo conoce el dicho de Pascal: "el yo es odioso". Y cuando de alguien se dice que tiene un carácter muy "personal", ¿no es cierto que por esas palabras entendemos un carácter encerrado en sí mismo, imperioso, dominante, apenas capaz de amistad? Un gran artista contemporáneo decía: "No me gustan *los otros*"; palabras que revelan un carácter terriblemente "personal". Y según esto podría creerse que la personalidad consiste en realizarse o desenvolverse a sí propio a costa de los demás, y que implica necesariamente cierta especie de egoísmo e impermeabilidad debidos al hecho de que *todo el lugar está ocupado* en un hombre preocupado de sí y de sus cosas.

Por otro lado, no obstante, ¿no es verdad que es un grave reproche decir a alguien que carece de personalidad? ¿Y no es cierto, asimismo, que los héroes y los santos aparecen ante nuestros ojos

como lo más subido de la personalidad, y a la vez de la generosidad? Nada se ha realizado de grande en el mundo si no es a base de una heroica fidelidad a una verdad que un hombre que dice *yo*, ha contemplado de frente y por la cual se sacrifica; a una misión que ese hombre, persona humana, debe realizar, y de la que sólo él, acaso, tiene conciencia, y en aras de la cual sacrifica su vida entera.

Basta abrir el Evangelio para cerciorarse de que no ha existido personalidad mejor asentada que la de Cristo. El dogma revelado nos enseña que se trata de la personalidad misma del Verbo encarnado.

En consecuencia, y como contrapartida de las citadas palabras de Pascal, surgen en nuestra memoria aquellas otras de Santo Tomás: "La persona es lo más noble y lo más perfecto en toda la naturaleza" ([25]).

Pascal afirma que el yo es odioso. Mas Santo Tomás enseña que el que ama a Dios debe también amarse a sí mismo por Dios; debe amar su cuerpo y su alma con amor de caridad.

El replegarse sobre sí mismo —los psicólogos modernos llaman a eso introversión— puede ser causa de muchos desarreglos; y es opinión mía que muchos de aquellos que han sido formados en un estricto puritanismo se lamentan del dolor y de

([25]) *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet in rationali natura. Sum. th.*, I, 29, 3.

la especie de parálisis interior a que da lugar la *self-consciousness*. Mas, por otra parte, los filósofos, Hegel en particular (después de San Agustín), nos dicen que la facultad de tomar conciencia de sí mismos es uno de los privilegios del espíritu, y que los grandes progresos de la humanidad no son sino progresos en ese tomar conciencia de sí.

¿Qué decir de tales contradicciones? Ellas significan que el ser humano está situado entre dos polos: uno material, que no atañe, en realidad, a la persona verdadera, sino más bien a la sombra de la personalidad o a eso que llamamos, en el sentido estricto de la palabra, la *individualidad*; y otro polo espiritual, que concierne a la *verdadera personalidad*.

Al polo material, al *individuo* convertido en centro de todas las cosas, se refieren las palabras de Pascal; y el polo espiritual, en cambio, la *persona*, fuente de libertad y de bondad, es lo que hay que entender por las palabras de Santo Tomás.

Y nos encontramos así cara a cara con la distinción entre *individualidad* y *personalidad*.

Esta distinción no es cosa nueva; es una distinción clásica que pertenece al acervo intelectual de la humanidad. A ella equivale la distinción del *mí (moi)* y del *sí (soi)* en la filosofía hindú. Tal distinción es fundamental en la doctrina de Santo Tomás. Los problemas sociológicos, y aun los problemas espirituales, le han dado actualidad en nues-

tros días. Escuelas muy diversas la invocan: los tomistas, ciertos discípulos de Proudhon, Nicolás Berdiaeff y los filósofos que antes de la invasión de la nueva tropa existencialista se llamaban ya "existenciales"...

Es fundamental distinguir entre individuo y persona, y no es menos importante comprender bien esta distinción.

Tratemos en primer lugar de la *individualidad*.

Fuera del espíritu sólo existen realidades individuales ([26]). Sólo ellas están en estado de ejercer o realizar el acto de existir. La individualidad se opone al estado de universalidad en el que las cosas están en el espíritu, y designa el estado concreto de unidad o de indivisión necesario para existir, y merced al cual toda naturaleza existente o capaz de existir se pone en la existencia como distinta de los demás seres. Los ángeles son esencias individuales; la divina esencia, en su soberana unidad y simplicidad, es supremamente individual. Las formas puras, es decir, los espíritus puros, están por sí mismos, o sea en razón de aquello que constituye su inteligibilidad sustancial, en estado de individualidad. Por eso un ángel difiere de otro ángel, enseña Santo Tomás, como toda la

([26]) Y, por supuesto, las realidades colectivas compuestas de individuos, tales como la sociedad (*unum per accidens*).

especie de los leones difiere de toda la especie de los caballos o de toda la especie de las águilas. Cada uno de ellos difiere específicamente de los otros, y es un individuo, en razón precisamente de la forma, absolutamente libre de cualquier materia, en la que consiste su ser y que le constituye en su especie.

Cosa diferente acaece con las cosas de este mundo, es decir, con los seres materiales. Según el Doctor Angélico, la individualidad de las cosas tiene su raíz y razón en la *materia*, en cuanto exige ésta ocupar en el espacio una posición distinta de cualquier otra posición. La materia es en sí misma una especie de no ser, simple potencia de receptividad y de mutabilidad sustancial, como una tendencia o avidez de ser. Y en todo ser constituído de materia, esta pura potencia va sellada de una energía metafísica —forma o alma— que constituye junto con ella una unidad sustancial, y que la determina a ser lo que es, y que, por el mero hecho de estar ordenada a informar a la materia, queda particularizada a tal o a cual otro ser que, junto con otros muchos sumergidos asimismo en la especialidad, participan de la misma naturaleza específica.

El alma humana, según esta doctrina, constituye, junto con la materia que informa, una sola sustancia, carnal y espiritual a la vez. Al revés de lo que creía Descartes, el alma no es una cosa —*el pensamiento*— que existe en sí misma como un ser

completo; ni el cuerpo es otra cosa —*la extensión*— que existe en sí mismo como un ser completo; sino que el alma y la materia son dos coprincipios sustanciales de un mismo ser, de una sola y única realidad que se llama el hombre; y siendo cada alma hecha para animar un cuerpo determinado (cuya materia proviene de las células germinativas que lo han traído a la existencia con toda su carga hereditaria), y teniendo cada alma una relación sustancial a un cuerpo particular, por eso el alma tiene en su propia sustancia caracteres individuales que la diferencian de todas las demás almas.

Tanto en el hombre como en los demás seres corporales, en el átomo, en la molécula, en la planta, en el animal, la individualidad tiene por raíz ontológica primaria: a la materia. Tal es la doctrina de Santo Tomás acerca de la individualidad de las cosas materiales. El carácter común de todos los seres que existen, a saber, el ser unos y distintos de todos los demás, las cosas materiales no lo poseen, como los espíritus puros, en razón de la forma que las constituye en tal o cual grado de inteligibilidad específica, sino en razón de algo que está por debajo del nivel de inteligibilidad en acto que es propio de las formas separadas, ya que existan, ya que sean meras abstracciones de la mente. La razón de que sean individuales es la *materia signata quantitate*. Sus formas específicas y sus esencias no son individuales por sí mismas,

sino por su relación trascendental a la materia tomada como haciendo relación y situada en el espacio.

Hemos dicho que la materia es como una cierta ansia de ser, sin especial determinación que nazca de ella misma, y que recibe de la forma todas sus determinaciones. Podríase decir que en cada uno de nosotros la individualidad, por ser en mí lo que de mí excluye todo lo que son los otros, equivale a la mezquindad del ego, constantemente amenazada y siempre ávida de *tomar para sí*, que deriva de la materia en una carne animada por el espíritu.

El hombre, en cuanto individualidad material, no posee sino una unidad precaria, que constantemente tiende a volver a caer en la multiplicidad, ya que la materia tiende por naturaleza a desintegrarse, como el espacio a dividirse.

En cuanto somos individuos, cada uno de nosotros es un fragmento de una especie, una parte de este universo, un puntito de la inmensa red de fuerzas y de influencias cósmicas, étnicas, históricas, por cuyas leyes está regido; puntito sometido al determinismo del mundo físico. Mas cada uno de nosotros es al mismo tiempo una persona; y en cuanto somos una persona, dejamos de estar sometidos a los astros; cada uno de nosotros subsiste todo entero por la subsistencia misma del alma espiritual, y ésta es en cada uno un principio de unidad creadora, de independencia y de libertad.

Después de esta breve exposición de la *individualidad*, pasemos a la *personalidad*. *La personalidad* es un misterio aun más profundo, y cuyo significado esencial es todavía más difícil de averiguar. Para entrar en el terreno de la investigación de la personalidad, creemos que el mejor camino es considerar las relaciones de la personalidad y del amor.

Dice Pascal: "Nunca se ama a una persona, sino sólo cualidades." Tales palabras son falsas, y en su autor son reliquias de un racionalismo del que se proclamaba inmune. El amor no se dirige a cualidades, no son cualidades lo que se ama; lo que yo amo es una realidad, la más profunda, sustancial y escondida, la más *existente*, del ser amado: un centro metafísico más profundo que todas las cualidades y esencias que me es posible descubrir en el ser amado. De ahí tantas y tan variadas expresiones como brotan sin cesar de labios de los amantes.

A ese centro es adonde va el amor, sin prescindir, sin duda, de las "cualidades", pero formando un todo con ellas.

Un centro, en cierto modo inagotable, de existencia, de bondad y de acción, capaz de dar y de *darse* y capaz de recibir no tal o cual don hecho por otro, sino a ese mismo otro como don, a un otro que se da a sí como en don. Y así nos hallamos, mediante la consideración de la ley propia del amor, dentro del problema metafísico de

la persona. El amor no tiende hacia cualidades, ni hacia naturalezas o esencias, sino a la *persona*.

"Tú eres *tú mismo* —dice Julieta a Romeo—; tú eres tú mismo y no un Montesco... Renuncia a tu nombre, Romeo, y en lugar de ese nombre, que no es parte de ti, tómame a mí toda entera." "*Thou are* thyself, *though not a Montagu... Romeo, doff thy name, and for thy name, which is no part of thee, take all myself.*"

Para poder *darse*, preciso es existir primero, y no solamente como ese sonido que atraviesa el aire o como una idea que atraviesa por mi espíritu, sino como una cosa que subsiste y que ejerce o realiza por sí misma la existencia; y no basta existir sólo como existen las otras cosas, sino que es preciso existir de una manera eminente, poseyéndose a sí mismo, teniéndose a sí mismo por la mano, disponiendo del propio destino, es decir, que hay que existir con una existencia espiritual, capaz de rodearse a sí misma de inteligencia y de libertad, y de *sobreexistir* en conocimiento y en amor. Por eso la tradición metafísica occidental define a la persona por la independencia, como una realidad que, subsistiendo espiritualmente, constituye un universo aparte y un todo independiente (con independencia relativa) en el gran todo del universo y cara a cara del Todo trascendente que es Dios. Y por eso mismo esa misma tradición filosófica ve en Dios la soberana Personalidad, ya que la existencia de Dios consiste en una pura

y absoluta sobreexistencia de intelección y de amor.

La noción de personalidad no radica en la materia a la manera de la noción de la individualidad de las cosas corporales, sino que se basa en las más profundas y más excelsas dimensiones del ser; la personalidad tiene por raíz al espíritu en cuanto éste se pone o realiza en la existencia y en ella sobreabunda. Metafísicamente considerada, la personalidad es, como con muy fundadas razones lo sostiene la escuela tomista ([27]), la "subsistencia", este último acabamiento por el cual el influjo creador imprime en ella una naturaleza frente a todo el orden de la existencia, de manera que la existencia que recibe es *su* existencia y *su* perfección; la personalidad es la "subsistencia" del alma espiritual comunicada al compuesto humano; siendo en mi sustancia una firma o sello que la coloca en estado de poseer su existencia y de completarse libremente y de darse libremente, ella testimonia en nosotros la generosidad o la expansividad de ser que se debe al espíritu en un espíritu encarnado, y que constituye, en los profundos secretos de su estructura ontológica, una fuente de unidad dinámica y de unificación interna.

De modo que la personalidad significa interioridad propia, en sí misma. Mas por ser precisamente el espíritu el que hace que el hombre, a

([27]) Cf. *Los Grados del Saber*, t. II, Anejo IV, Desclée, de Brouwer, Buenos Aires, 1947.

diferencia de la planta y del animal, traspase las fronteras de la independencia propiamente dicha y de la propia interioridad, nada tiene que ver la subjetividad de la persona con la unidad sin puertas ni ventanas de la mónada leibniziana, sino que más bien exige la expansión y la comunicación de la inteligencia y del amor. Por el mero hecho de ser yo una persona y de comunicarme a mí mismo, exijo comunicarme con *el otro*, y con *los otros*, en el orden del conocimiento y del amor. Es esencial a la personalidad el exigir un diálogo en el que las almas se comuniquen entre sí. Tal comunicación pocas veces es posible; y por eso la personalidad parece ligada en el hombre a la experiencia del dolor, mucho más profundamente que a la del esfuerzo creador. La persona tiene relación directa con el absoluto, en la que sólo ella puede alcanzar su plena suficiencia; su patria espiritual es todo el universo del absoluto y los bienes indefectibles, que son como la introducción al Todo absoluto que trasciende al mundo entero.

En definitiva, y para pedir al pensamiento religioso la última palabra acerca de esta cuestión, lo más hondo y esencial de la dignidad de la persona humana es el tener con Dios no solamente un parecido común a las demás criaturas, sino el parecérsele *en propiedad*, el ser *imagen de Dios*, porque Dios es espíritu, y el alma procede de Dios, ya que tiene por principio de vida un alma espiritual, un espíritu capaz de conocer, de amar y de

ser elevado por la gracia a participar de la misma vida de Dios, para conocerle, finalmente, y amarle como se conoce y ama él mismo.

Tales son, a nuestro entender, estos dos aspectos metafísicos del ser humano: individualidad y personalidad, con sus fisonomías ontológicas propias. Es muy evidente —insistimos para evitar errores y contrasentidos—, es muy evidente que no se trata de dos cosas separadas. No existe en mí una realidad que se llama mi individuo y otra que se dice mi persona; sino que es un mismo ser, el cual en un sentido es individuo y en otro es persona. Todo yo soy individuo en razón de lo que poseo por la materia, y todo entero persona por lo que me viene del espíritu; del mismo modo que un cuadro es todo él un complejo físico-químico por las materias colorantes que lo componen, y a la vez todo entero es una obra bella merced al arte del pintor.

Tengamos también en cuenta que la individualidad material no es en modo alguno una cosa mala en sí. De ninguna manera. Se trata de algo bueno, ya que se trata de la condición misma de nuestra existencia. Pero si es buena la individualidad, lo es precisamente en orden a la personalidad; el mal está en dar, en nuestros actos, la primacía a ese aspecto de nuestro ser. Es incuestionable que cada uno de mis actos es acto mío,

de mi individuo, y acto de mi persona; mas precisamente por ser libre y ocuparme todo entero, cada uno de mis actos es arrastrado ya en un movimiento que va hacia el centro supremo al que tiende la personalidad, o bien en un movimiento que va hacia la dispersión en la que, abandonada a sí misma, la individualidad material cada vez cae más bajo.

Débese notar aquí que el hombre debe realizar y completar, por su voluntad, aquello que su naturaleza es en bosquejo. Según una frase conocida que remonta a Píndaro, y que es de mucha profundidad, el hombre debe devenir o hacerse lo que es. Y esto a costa de muchos dolores y a través de grandes dificultades. Con su propio esfuerzo debe alcanzar, en el orden moral, su libertad y su personalidad. En otros términos y como lo hacíamos notar hace un momento, sus actos pueden seguir o bien el camino de la personalidad, o bien la inclinación de la individualidad material ([28]). Si el desenvolvimiento del ser humano se realiza en el sentido de la individualidad material, caminará en la dirección del yo odioso, cuya ley es *tomar*, absorber en provecho propio y egoísta; y por lo mismo la personalidad como tal tenderá a alterarse y disolverse. Si por el contrario, ese desenvolvimiento toma el sentido de

([28]) Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *El sentido común, la filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*, 3ª p., cap. II, Desclée, de Brouwer, Buenos Aires, 2ª edición, 1945.

la personalidad espiritual, se encauzará el hombre por la senda del yo generoso de los héroes y de los santos. El hombre no será verdaderamente una persona sino en la medida en que la vida del espíritu y de la libertad triunfen en él sobre la de los sentidos y de las pasiones.

Y aquí nos encontramos frente a frente con el terrible problema de la educación del ser humano. Son muchos los que confunden la persona con el individuo; para dar a la personalidad su desarrollo y la libertad de expansión a que naturalmente aspira, comienzan por huir de toda ascesis y privación, pretendiendo que el hombre dé sus frutos sin poda alguna. Y sucede que ese hombre se dispersa y se disocia; el corazón se atrofia y se exaspera el sentido. Otras veces todo lo que en el hombre hay de más humano se achica en una especie de vacío recubierto de frivolidad.

Otros comprenden torcidamente la distinción entre individuo y persona, creyéndola una separación. Piensan que existen en nosotros dos seres separados: el del individuo y el de la persona. Y su sistema de educadores es: ¡Muerte al individuo! ¡Viva la persona! Lo malo es que al matar al individuo, matan también a la persona. El concepto *despótico* del progreso del ser humano no es mejor que el concepto *anárquico*. El ideal de esa concepción despótica parece ser, en su primera fase, robarnos el corazón; y en la segunda,

reemplazarlo por el corazón de un ángel. La segunda operación es más difícil que la primera, y tiene éxito las menos de las veces. En lugar de la persona auténtica, en la que va impresa la misteriosa faz del Creador, surge una máscara, la máscara austera del fariseo.

En realidad, lo que importa más para la educación y el progreso del hombre, en el orden moral y espiritual (así como en el desarrollo orgánico), es el principio interior; aquí, en concreto, la naturaleza y la gracia.

Nuestros medios humanos no son sino auxiliares; nuestro arte, un arte de cooperación al servicio de este principio interior. Y todo ese arte consiste en suprimir y escamondar, tanto en lo que hace al individuo como en lo que afecta a la persona, de tal manera que en la intimidad del ser la pesadez del individuo disminuya, y en cambio la de la verdadera personalidad y la de su generosidad vaya en aumento. Arte éste, preñado de dificultades.

IV

PERSONA Y SOCIEDAD

Comencemos por los problemas concernientes a la sociedad y a sus relaciones con la persona.

Dijimos, al hablar de los caracteres típicos de la persona, que es esencial a la personalidad el tender a la comunión.

Importa insistir sobre este punto que tan a menudo se echa en olvido: la persona exige por naturaleza, en virtud de su dignidad así como de sus necesidades, ser miembro de una sociedad. Las sociedades animales sólo en sentido impropio se llaman sociedades o ciudades. No pasan de ser agrupaciones colectivas formadas de simples individuos. La sociedad propiamente dicha, la sociedad humana, es una sociedad de personas; sólo por estar compuesta de personas es la ciudad digna de este nombre. La unidad social es sólo la persona.

¿Por qué razón la persona exige por naturaleza vivir en sociedad? En primer lugar, en cuanto es persona, es decir en virtud de las *perfecciones* mismas que le son propias y en virtud de esa tendencia a la comunicación del conocimiento y del amor de que hemos hablado, y que exigen

establecer relaciones con las demás personas. Considerada bajo el aspecto de su generosidad radical, la persona humana tiende a sobreabundar en las comunicaciones sociales, según la ley de la sobreabundancia que está escrita en lo más profundo del ser, de la vida, de la inteligencia y del amor.

En segundo lugar, la persona humana exige esa vida en sociedad en virtud de sus *necesidades*, es decir, en virtud de las exigencias que derivan de su individualidad material. Considerada bajo el aspecto de esas necesidades, tiende a incorporarse a un cuerpo de comunicaciones sociales, sin lo cual es imposible que llegue a la plenitud de su vida y al cumplimiento de aquéllas. La sociedad aparece así como proporcionando a la persona las condiciones de existencia y de desenvolvimiento que necesita. No puede por sus solos recursos llegar a su plenitud; encuentra en la sociedad bienes que le son esenciales.

No se trata aquí solamente de necesidades materiales: pan, vestido, etc., para cuya consecución tiene el hombre necesidad de la ayuda de sus semejantes, sino también y ante todo trátase de la ayuda que necesita para sus actos de razón y de virtud, cosas que entran en el carácter específico del ser humano; si ha de llegar a cierto grado de elevación en el conocimiento, y de perfección en la vida moral, tiene el hombre necesidad de una educación y de que sus semejantes

le tiendan la mano. En este orden de ideas hay que tomar en todo su rigor el sentido de las palabras de Aristóteles cuando dice que el hombre es un animal político; animal político, por ser animal racional, porque la razón exige desenvolverse, mediante la educación, la enseñanza y el concurso de los otros hombres, y porque la sociedad es de ese modo necesaria para la realización e integridad de la dignidad humana.

Frente a esta noción de *persona* como unidad social se presenta la noción de *bien común* como fin del todo social; trátase de dos nociones correlativas que se completan mutuamente. El bien común es común por beneficiarse de él las personas, cada una de las cuales es como un espejo del todo. Existe un bien público —la buena marcha de la colmena—, pero no un bien común, es decir, recibido y comunicado, entre las abejas ([29]).

([29]) En una sociedad animal el individuo no es persona y no tiene el valor de un "todo" moral, ni es sujeto de derecho. Aunque el bien del todo aprovecha a las partes, como el bien del cuerpo aprovecha a los miembros, no se puede sin embargo decir que ese bien *revierta* sobre ellos y entre ellos *se redistribuya*. Sólo a fin de que el mismo todo subsista y esté mejor servido, son las partes mantenidas en la vida o en buen estado. De esa manera participan del bien del todo, pero solamente *como partes* del todo. ¿Pues cómo sería posible que fuera el bien del todo, sin aprovechar a la vez a

De modo que el fin de la sociedad no es el bien individual, ni la colección de los bienes individuales de cada una de las personas que la constituyen. Semejante fórmula destruiría la sociedad como tal en beneficio de las partes; vendría a derivar ya a una concepción francamente anárquica, o bien a la vieja concepción anárquica —disimulada del materialismo individualista, según la cual los deberes de la ciudad se limitan a velar por el respeto de la libertad de cada indi-

las partes que lo componen (salvo cuando exige el sacrificio de tal o cual parte, que en tal caso ella misma se expone al peligro, como la mano para salvar al cuerpo, ya que ama más al todo que a sí misma; cf. Cayetano, *in* I, 60, 5)? Un tal bien es bien común en sentido general e impropiamente social, mas no es el bien común *formalmente social* a que nos referimos en el texto. No es común al todo y a las partes sino en sentido impropio, porque no aprovecha a las partes *por ellas mismas (finis cui)* al mismo tiempo que *por el todo*, según las exigencias típicas de un todo compuesto de personas. Es más bien el bien propio del todo; cierto que no les es totalmente extraño a ellas, pero sólo las beneficia en razón de él mismo y del todo.

Esta especie de bien común de la sociedad animal es analógicamente un bien "honesto" (considerado *materialiter et executive, sub directione Dei auctoris naturae)*, pero limitado a su propio orden, en el que el todo es un compuesto de individuos, no de personas. El bien común —formalmente social— de la sociedad humana, para ser verdaderamente bien común, y bien "honesto", propiamente dicho, implica su redistribución o reversión a las personas como tales.

viduo, y cuya consecuencia es que los fuertes opriman libremente a los débiles.

El fin de la sociedad es el bien de la comunidad, el bien del cuerpo social. Pero si no se comprende bien que este bien del cuerpo social es un bien común de *personas humanas*, como el mismo cuerpo social es un todo de personas humanas, esta fórmula llevaría, por su lado, a otros errores, los del tipo totalitario. El bien común de la ciudad no es ni la simple colección de bienes privados, ni el bien propio de un todo que (como la especie, por ejemplo, respecto a los individuos, o como la colmena para con las abejas) sólo beneficia a ese todo sacrificándole las partes. Ese bien común es la conveniente vida *humana* de la multitud, de una multitud de personas; su comunicación en el bien vivir. Es pues, común *al todo y a las partes*, sobre las cuales se difunde y que con él deben beneficiarse. Si no ha de correr el riesgo de desvirtuarse en su misma naturaleza, implica y exige el reconocimiento de los derechos fundamentales de la persona (junto con los derechos de la sociedad familiar a la que las personas pertenecen mucho antes que a la sociedad política); y encierra asimismo como valor *principal* el más elevado acceso posible (es decir, compatible con el bien del todo) de las personas a su vida de persona y a su libertad de desenvolvimiento, así como a las comunicaciones de bondad que de ahí proceden a su vez. Si el bien común

de la ciudad implica, como luego volveremos a insistir, una ordinación intrínseca a algo que está sobre ella, es que ya en su misma constitución y en el interior de su esfera, la comunicación o devolución a las personas que integran la sociedad es una exigencia de la misma esencia del bien común. Da por supuestas a las personas y vuelve y se da a ellas, y en tal sentido se completa y realiza en ellas.

Lo que constituye el bien común de la sociedad política, no es pues solamente el conjunto de bienes o servicios de utilidad pública o de interés nacional (caminos, puertos, escuelas, etc.) que supone la organización de la vida común, ni las buenas finanzas del Estado, ni su pujanza militar; no es solamente el conjunto de justas leyes, de buenas costumbres y de sabias instituciones que dan su estructura a la nación, ni la herencia de sus gloriosos recuerdos históricos, de sus símbolos y de sus glorias, de sus tradiciones y de sus tesoros de cultura. El bien común comprende sin duda, todas esas cosas, pero con más razón otras muchas: algo más profundo, más concreto y más humano; porque encierra en sí, y sobre todo, la suma (que no es simple colección de unidades yuxtapuestas, ya que hasta en el orden matemático nos advierte Aristóteles que 6 no es lo mismo que 3 + 3), la suma digo o la integración sociológica de todo lo que supone conciencia cívica, de las virtudes políticas y del sentido del

derecho y de la libertad, y de todo lo que hay de actividad, de prosperidad material y de tesoros espirituales, de sabiduría tradicional inconscientemente vivida, de rectitud moral, de justicia, de amistad, de felicidad, de virtud y de heroísmo, en la vida individual de los miembros de la comunidad, en cuanto todo esto es *comunicable*, y se distribuye y es participado, en cierta medida, por cada uno de los individuos, ayudándoles así a perfeccionar su vida y su libertad de persona. Todas estas cosas son las que constituyen la buena vida humana de la multitud.

Echase por ahí de ver, dicho sea de paso, que el bien común no es solamente un conjunto de ventajas y de utilidades, sino rectitud de vida, fin bueno en sí, al que los antiguos llamaban *bonum honestum*, bien honesto; porque por un lado es una cosa moralmente buena en sí misma el asegurar la existencia de la multitud; y por otra parte, la existencia justa y moralmente buena de la comunidad debe ser de esa manera asegurada; y sólo a esta condición, a condición de estar conforme con la justicia y la bondad moral, el bien común es lo que es, bien de un pueblo, bien de una ciudad; y no el bien de una pandilla de gangsters y de asesinos. Por eso la perfidia, el menosprecio de los tratados y de la fe jurada, el asesinato político y la guerra injusta pueden ser *útiles* a un gobierno, y procurar, por el momento al menos, ciertas *ventajas* a los pueblos que

de esas cosas echan mano; mas esos medios llevan por naturaleza, en cuanto a actos políticos, es decir, en cuanto orientan en cierto modo la conducta común, a la destrucción del bien común de esos pueblos.

El bien común es una cosa éticamente buena. Y en ese bien común va incluído, como elemento esencial, el máximum de desenvolvimiento posible *hic et nunc* de la persona humana, de las personas que constituyen la multitud unida, para integrar un pueblo, mediante relaciones no sólo de fuerza, sino de justicia. Las condiciones históricas y el estado aun retardado del desarrollo de la humanidad hacen que la vida social consiga con dificultad su fin pleno; mas el fin al cual esa vida tiende es el procurar el bien común de la multitud de tal suerte que la persona concreta alcance la más alta medida posible (es decir, compatible con el bien del todo) de independencia real dentro de la dependencia natural; independencia que es asegurada por las garantías económicas del trabajo y de la propiedad, por los derechos políticos, las virtudes morales y la cultura del espíritu.

También se ha de notar que por una parte el bien común de la sociedad civil implica que el hombre está todo entero ligado con ella —a diferencia del bien común de un sindicato de agricultores o de una sociedad de sabios, que sólo comprometen una parte de sus intereses; mientras que los ciudadanos en cuanto tales com-

prometen a la vez sus vidas, sus bienes y su honor. Por otra parte, si bien se puede discutir que la noción de *societas perfecta*, que supone de lleno la noción del bien común de la sociedad política, se haya jamás realizado plenamente dentro de un grupo social determinado, es cierto al menos que su realización ha pasado por muchas pruebas a lo largo de la evolución histórica. Los Estados de nuestro tiempo están más apartados de ese tipo que la ciudad de los tiempos de Aristóteles o que el cuerpo político del tiempo de Suárez. Hoy el bien común ha dejado decididamente de ser únicamente el bien común de la nación, pero todavía no ha llegado a constituirse en el bien común de la comunidad civilizada. Mas no hay duda de que se encamina a ese término; por eso sería lo más puesto en razón hablar del bien común de un Estado o de una nación como de una simple área de condensación, por decirlo así, entre otras muchas semejantes, del bien común de la sociedad civilizada en conjunto.

Hemos hablado e insistido acerca de la sociabilidad de la persona y acerca de la naturaleza propiamente humana del bien común, que es un bien según justicia, y que debe revestir a las personas, y cuyo principal valor es el acceso de la persona a su libertad de desenvolvimiento.

Mas no hemos tocado aún un punto que se pue-

de llamar la paradoja típica de la vida social. De nuevo vamos a encontrar aquí la distinción entre individuo y persona. Porque esta paradoja se debe a que cada uno de nosotros es, según lo dijimos ya, todo entero individuo y todo entero persona.

Para llevar convenientemente la discusión, no estarán de más algunas consideracioes metafísicas o más bien teológicas. Recordemos que la noción de persona es una noción analógica, que no se realiza plena y absolutamente sino en su analogado supremo: Dios, Acto puro. Y recordemos igualmente que para Santo Tomás la *ratio* o valor inteligible del todo, de la totalidad, va indisolublemente unida a la de persona. Es ésa una tesis fundamental del tomismo. La persona es como tal un todo. "*Ratio partis contrariatur personæ* (80). El concepto de parte es opuesto al de persona."

Decir que la sociedad es un todo compuesto

(80) *In* 3 *Sent.*, d. 5, 3, 2. En este texto Santo Tomás se refiere al compuesto humano *(unum per se)* y demuestra que el alma separada no puede ser una persona, por no ser sino una parte del ser humano. Mas para quien tenga del tomismo un conocimiento suficientemente profundo, y no se contente con un tomismo de textos, como uno de nuestros amables críticos franceses de América, el Padre B., a quien el fervor político convirtió un día en filósofo de ocasión, es claro que el principio: la "*ratio* de parte repugna a la de personalidad", posee un valor completamente general que se aplica analógicamente según los casos. Por eso

de personas equivale a decir que la sociedad es un todo compuesto de muchos todos. Si tomamos esta expresión en su sentido pleno, llévanos derechamente –ya que la noción de sociedad es también una noción analógica–, a la sociedad de las divinas Personas. Allí, en la divina Trinidad, existe un todo, la esencia divina, bien común de tres Relaciones subsistentes, respecto del cual estos Tres que forman la sociedad trinitaria en modo alguno son partes, ya que son perfectamente idénticos a él: tres Todos que son el Todo. "En las cosas creadas, escribe Santo Tomás, *uno* es parte de *dos*, y *dos* de *tres* (como un hombre es parte de dos hombres, y dos de tres). Pero no acaece así en Dios. Porque el Padre es tanto como la Trinidad entera: *quia tantus est Pater, quanta tota Trinitas*" ([31]).

Juan de Santo Tomás enseña, a propósito de la unión hipostática, que se realiza *in persona* (*Sum. th.*, III, 2, 2) que Dios no puede unirse a la naturaleza humana sino a título de persona, ni a la inteligencia humana, sino a título de *species intelligibilis*, porque en ambos casos se les une, como término y como todo, y no como parte. (*Cursus theol.*, De Incarnatione, disp. IV, a. 1.) El mismo principio debe ser aplicado de idéntica manera, en condiciones totalmente diferentes y en otra línea de aplicación, cuando la noción de persona es considerada a propósito de todos que no son sustanciales como el compuesto humano, sino que sólo poseen unidad accidental, y están compuestos de personas, como el todo social.

([31]) *Sum. th.*, I, 30, I, ad 4.

Debemos tener en cuenta aqu
insuficiencia de nuestro lenguaje.
tra idea de la sociedad en la
mismo nuestro modo de conce
tenemos otro medio de expresar
las personas viven en sociedad
forman parte de la sociedad o q
sociedad. Pero ¿puede decirse,
impropiedad, que las divinas P
parte" de la sociedad increada,
nen" esa sociedad? Precisament
de la sociedad por excelencia,
de puras Personas, es donde mi
la irremediable deficiencia de
Subrayamos este punto esencial
dificultad propiamente dicha, y
de las aclaraciones que seguirán
que si la persona exige por s
parte" o "ser miembro" de la
significa que exija estar en la so
parte y ser tratada por la soc
parte, sino que exige, por el c
es una necesidad de la persona
tratada en la sociedad como un

Si queremos formarnos idea ju
humana, hemos de considerarla
la escala ontológica, entre el e
el sobreanalogado del concepto

(82) Véase más adelante, pp. 83

decir, la sociedad divina, y aquello que no es siquiera un analogado, sino en sentido impropio y metafórico, del concepto de sociedad, es decir, la sociedad animal. Infinitamente elevada sobre la ciudad humana, una sociedad de puras Personas, que se hallan en la cumbre de la individualidad aunque sin sombra de individuación por parte de la materia (ni aun por una forma distinta del acto de existir), y que están la una con la otra en una infinita comunión (33), y en las que el bien común es estricta y absolutamente bien propio de cada una, ya que no es otra cosa que lo que cada una es y su propio acto de existir. Y muy por debajo de la ciudad humana, y aun muy ajena a cualquier sociedad propiamente dicha, la "sociedad" de individuos materiales que no son personas, y que están de tal forma aislados en sí mismos que ni siquiera aspiran a ninguna suerte de comunión, ni poseen bien común (34), sino que están totalmente sometidos todos ellos al bien propio del todo. La sociedad humana, entre esos dos extremos, es una sociedad de personas que son individuos materiales, y están aisladas en sí mismas pero exigen el comunicar las unas con las otras hasta donde es posible hacerlo aquí abajo, antes de la comunión perfecta entre ellas y con Dios en la vida eterna, y cuyo bien común en la

(33) *Sum. th.*, I, 42, 5.

(34) En el sentido formalmente social precisado poco antes (p. 55, nota 29).

tierra es por un lado superior al bien propio de cada una, aunque revierta sobre cada una de ellas; y por otra parte mantiene en todas ellas las aspiraciones hacia su propio bien eterno, hacia el Todo trascendental, superando así el orden en el que se realiza el bien común de la ciudad terrenal.

La persona como tal es un todo, un todo abierto y generoso. A decir verdad, si la sociedad humana fuera una sociedad de *puras personas*, el bien de la sociedad y el bien de cada persona no sería sino un solo y único bien. Pero el hombre está muy lejos de ser pura persona; la persona humana es la persona de un pobre individuo material, de un animal que viene al mundo más pobre que todos los demás animales. Si bien la persona como tal es un todo independiente y lo que hay de más noble en la naturaleza, la persona humana, se halla en el grado más bajo de la personalidad; es una persona indigente y llena de necesidades. Cuando entra a formar parte de la sociedad con sus semejantes lo hace en razón de sus deficiencias que son prueba de su condición de individuo dentro de una especie; la persona humana queda en esa sociedad *como parte* de un todo más grande y de mejor condición que sus partes y cuyo bien común es muy superior al bien de cada uno. Y no obstante la razón por la que exige entrar en socie-

dad es precisamente la *personalidad* como tal y las perfecciones que encierra como un todo independiente y abierto; de tal modo que es esencial al bien del todo social como queda dicho el revertir de una u otra manera sobre cada una de las personas. La *persona* humana es la que entra en la sociedad; y en cuanto es *individuo* entra como una parte cuyo bien propio es inferior al bien del todo (del todo de personas): el cual sin embargo no es lo que es —y de consiguiente superior al bien privado— si no sirve a las personas individuales y se distribuye entre ellas y respeta su dignidad.

Por otro lado, en razón de su ordenación al absoluto y según que es llamada a un destino superior a lo temporal; dicho de otro modo, según las más altas exigencias de la personalidad como tal, la persona humana en cuanto totalidad espiritual subordinada y referida al Todo trascendental, *está sobre* todas las sociedades temporales y es superior a ellas. Y bajo este aspecto, respecto a las cosas *que no pertenecen al César*, la sociedad misma y su bien común están indirectamente subordinadas, como a un fin de otro orden que está sobre ambos, a la realización perfecta de la persona y de sus aspiraciones supratemporales. Una sola alma humana vale más que todo el universo y que todo el conjunto de los bienes temporales; ninguna cosa es superior a un alma inmortal, sino Dios. Con respecto al destino eterno

del alma, la sociedad es para cada persona y queda subordinada a ella.

Decíamos poco ha que el bien común deja de ser lo que es si no retorna a las personas y se redistribuye entre ellas. Añadamos ahora —cosa que tiene mayor alcance, aunque deriva de los mismos principios—, que el bien común de la ciudad o de la civilización —bien común esencialmente humano y del que ningún hombre está separado—, no se mantiene en su verdadera naturaleza si no respeta aquello que es superior a él; si no está subordinado, no como puro medio sino como un fin infravalente, al orden de los bienes eternos y a los valores supratemporales de los que depende la vida humana.

Tal subordinación intrínseca se refiere antes que todo a la beatitud sobrenatural a la que la persona humana está directamente ordenada. Refiérese también y fundamentalmente, y deber del filósofo es hacerlo resaltar, a todo aquello que, al pertenecer por naturaleza al orden de lo absoluto, trasciende de por sí a la sociedad política ([35]):

([35]) En este sentido —en razón de que hay bienes supratemporales de orden natural (como la vida contemplativa tal como la concebía Aristóteles)—, es muy cierto, como dicen Mortimer Adler y el P. Walter Farrel, que la felicidad natural del ser humano se halla, por ciertos elementos esenciales, muy por encima del bien común político (cf. WALTER FARRFL, O. P., *Person and the common good in a Democracy*, Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, vol. XX,

me refiero a la ley natural y a las reglas de la justicia y a las exigencias del amor fraterno; me refiero a la vida del espíritu, y a todo aquello que es en nosotros una incoación natural a la contemplación; me refiero a la dignidad inmaterial de la verdad, en todos los dominios y en todos los grados, por humildes que puedan parecer, del conocimiento especulativo, y a la dignidad inmaterial de la belleza; cosas ambas mucho más nobles que los objetos de la vida común y que se vengan y toman su desquite siempre que por éstos son suplantadas. Si la sociedad humana intenta desconocer esta subordinación y, en consecuencia, erigirse ella en bien supremo, pervierte auto-

december 27 and 28, 1945). Estos bienes naturales supratemporales por razón de los cuales, dentro del mismo orden natural, la persona humana trasciende al Estado, se reflejan imperfectos y muy rebajados, según cierta participación social-temporal, en el mismo bien político (cosa que acaece igualmente con las virtudes sobrenaturales de los santos, en cuanto elevan el patrimonio moral y la gloria de su patria temporal). Pero por sí mismos se refieren al orden de la civilización, y más aún al orden de lo que llamaremos más adelante comunidad de los espíritus. Intégranse al bien común de la civilización (que es "temporal" por oposición al orden "espiritual" o sobrenatural del reino de Dios, mas cuyos valores naturales más elevados son "supratemporales" o pertenecen al orden de lo absoluto), y dependen directamente del bien común de la comunidad de los espíritus, ya que uno y otro bien común están subordinados por su parte al bien común sobrenatural.

máticamente su naturaleza y la naturaleza misma del bien común, y destruye este mismo bien. El bien común de la sociedad política es un bien honesto; mas es un bien práctico y no el bien absoluto, el objeto supremo del entendimiento especulativo. El bien común de la *vita civilis* es un fin último ciertamente, pero un fin último *secundum quid* y en un orden particular. Desnaturalízase si se encierra en sí mismo; por naturaleza lleva el secundar los fines superiores de la persona humana, la vocación de esa persona hacia bienes superiores a ella está dentro de la esencia misma del bien común. Pasar por alto estas verdades es pecar a la vez contra la persona humana y contra el bien común.

Cuando la persona humana mantiene frente a la opresión social el derecho de la justicia y de la caridad fraterna, cuando se remonta sobre la vida social en la vida solitaria del espíritu, cuando renuncia al banquete de la vida común para nutrirse de manjares trascendentales, cuando se adhiere, olvidando al parecer la ciudad, a la objetividad diamantina de la belleza y de la verdad, cuando obedece a Dios antes que a los hombres, en todas estas cosas esa persona sirve al bien común de la ciudad de una manera eminente.

Y cuando sacrifica lo que más ama al bien común de la ciudad, y sufre tormentos, y da su vida por ella, en todas estas cosas, a la vez que busca hacer el bien y obrar según justicia, ama

también su propia alma, según el orden de la caridad, más que a la ciudad y más que al bien común de la ciudad.

Por ahí se echa de ver que la verdadera concepción de la vida política no es ni exclusivamente personalista ni exclusivamente comunitaria, sino que es, según lo escribíamos hace años, personalista y comunitaria a la vez, ya que estas dos palabras se completan y se exigen mutuamente. Así se comprende que nada hay de más erróneo que plantear el problema de la persona y el del bien común en términos de oposición. Este problema se plantea en realidad en términos de recíproca subordinación y de relación mutua.

Por la naturaleza misma de las cosas, el hombre, como parte de la sociedad, se ordena al bien común y la obra común para la que se asocian los miembros de la sociedad ([30]), y renuncia si es preciso a otras actividades por naturaleza más nobles que las del cuerpo político, en aras de la comunidad; y por esa misma razón, la vida social impone a su vida de persona, tomada como parte del todo, no pocas restricciones y renunciamientos. Mas por lo mismo que estos sacrificios y renuncias son exigidos por la justicia y la amistad, contribuyen no poco a elevar el nivel espiritual de la persona. "El hombre se encuentra a sí mismo al subordinarse al grupo, y el grupo no

([30]) Cf. *Les Droits de l'Homme et la Loi Naturelle*, Nueva York, pp. 55-60.

consigue su fin sino guardando y protegiendo al hombre y cuando sabe que el hombre encierra secretos y cosas íntimas que escapan al grupo, y una vocación que el grupo no posee" ([37]).

Y cuando el hombre, como decíamos antes, acepta libremente, y no como esclavo fanatizado o como una víctima ciega, sino como hombre y ciudadano, la muerte por su pueblo y por su patria, entonces afirma, por un acto de tan excelsa virtud, la suprema independencia de la persona respecto a las cosas del mundo; al perderse temporalmente por la ciudad, la persona ofrece el sacrificio más real y más completo, y no obstante no hace ese sacrificio en vano, y aun en este caso la ciudad le beneficia, porque el alma del hombre es inmortal y el sacrificio la hace más acreedora a la gracia.

El simple hecho de existir, digámoslo de paso, ni es el bien supremo ni ninguno de los bienes absolutos a los que la persona como tal está ordenada; es no obstante la primera condición que se requiere para su ordenación a estos bienes ([38]). Menos preciosa que el bien moral y que el deber

([37]) *Ibid.*, p. 32.

([38]) Por eso Jesús pudo decir de Judas: *Bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille (Mat.*, 26, 24). No que el existir deje jamás de ser bueno y deseable; mas accidentalmente deja de serlo cuando totalmente cesa de servir a lo que estaba ordenado (cf. *Sum th.*, I, 5, 2, ad 3).

de asegurar la salud de la comunidad, y que el patrimonio humano y moral de la comunidad, y que el papel humano y moral asignado a lo largo de los siglos a la comunidad, la vida de un hombre es sin embargo, en cuanto es la vida de una persona, un bien superior a cualquier valor de simple utilidad social, por tratarse de la vida de una sustancia dotada de un alma espiritual y con derecho a su existencia. Pero no es la menor paradoja de nuestra condición el que este bien, de tan alto valor metafísico, está naturalmente expuesto y aun malgastado en innumerables contingencias, y a las veces por razones bien insignificantes. Invocando bienes e intereses que apenas tienen relación con el bien común, la misma sociedad abusa con frecuencia de él y lo expone inconsideradamente. La historia de la humanidad nos enseña con demasiada frecuencia que, como vida de un individuo en el todo, la vida humana apenas tiene importancia. Todos hemos podido ver del otro lado del Rin, y en nuestros días, a qué suerte de atrocidades es capaz de llegar una concepción biológica de la sociedad, en nombre de la cual llegó a considerarse lícito y hasta loable suprimir vidas humanas en cuanto esa sociedad las consideró como una carga para la comunidad.

En realidad, el privilegio inherente a la dignidad humana es inalienable, y la vida humana posee derechos sacratísimos. Es un crimen dar la muer-

te a un inocente para librar a la sociedad de bocas inútiles, o por razones de Estado. Es crimen exponer a la muerte a un prisionero para experimentar en él ciertas drogas que salvarán acaso a millares de enfermos. El cuerpo social, en una guerra justa, tiene el derecho de obligar a los ciudadanos a exponer su vida en la batalla; pero su derecho no se extiende a más, ni a decretar la muerte de un ciudadano por la salvación de la ciudad. Cuando se trata de ciertas misiones especiales en las que los hombres van a una muerte cierta o casi cierta, échase mano de voluntarios: lo cual es sin duda una prueba de que se reconoce el derecho de la persona humana a la vida. Aun en tales casos extremos hay algo que afirma el valor trascendental de la vida humana en cuanto es vida de una persona. Puede ésta en ciertos casos verse obligada en conciencia a exponer su vida, mas nunca a aceptar el estigma de ser considerada carne para el matadero como una bestia. Y precisamente porque es dueña de sí misma, y haciendo un acto de virtud, acepta la muerte. Fuera, pues, de estos últimos casos exigidos por su dignidad, es cierto que, precisamente por ser toda entera (en cuanto individuo) parte de la comunidad, y por haber en cierto modo recibido todo lo que es de la misma comunidad, la persona está obligada en justicia a exponer su vida por la salud del todo cuando éste corre peligro. Y la razón de esta obligación no es otra sino que el

bien común terrenal encierra en sí valores suprahumanos, y se refiere indirectamente al fin último del hombre. "Si el bien común de la sociedad humana fuera única y exclusivamente un conjunto de ventajas y de fines temporales, como el «bien común» —que no es común sino más bien totalitario—, de una colmena o de un hormiguero, seguramente sería un contrasentido que le fuera sacrificada la vida de una persona. Así la guerra que extiende hasta un límite extremo la subordinación de la persona individual a la comunidad temporal, atestigua las implicaciones temporales y los fines suprasociales que esa subordinación supone. Y échase de ver, por otro lado, que por razón de su misma naturaleza los Estados totalitarios pierden como tales, ellos que devoran las vidas humanas en nombre de la nación, el derecho de exigir a un hombre sacrificar su vida por ellos" ([39]).

Resumiendo: la persona humana como tal es una totalidad; el individuo material como tal o la persona como individuo material es una parte. Mientras que la persona, como persona, o como totalidad, tiene derecho pleno a que el bien común de la sociedad temporal retorne a ella; y aunque, por su ordenación al Todo trascendente, está por sobre la sociedad temporal, esa misma persona, como individuo o como parte, es inferior al todo

([39]) *De Bergson à Thomas d'Aquin*, pp. 148-149.

y a él está subordinada, y como órgano del todo debe estar al servicio de la obra común.

A fin de comprender mejor estas cosas, dejémonos guiar por dos textos de Santo Tomás que se completan y equilibran mutuamente. "Cada persona individual, escribe el santo, es a la comunidad como la parte al todo" (40).

Desde este punto de vista y bajo este aspecto, es decir, según que en virtud de ciertas de sus condiciones forma parte de la sociedad, la persona pertenece y se ordena toda entera al bien común de la sociedad.

Mas añadamos inmediatamente que si bien el hombre pertenece todo entero a la sociedad como parte de la sociedad política (a la que a veces está obligado a sacrificar su vida), no es sin embargo parte de esa sociedad *en virtud de su totalidad* y en virtud de todo lo que el hombre es. Al contrario, en virtud de algunos de sus carac-

(40) *Sum. th.*, II-II, 64, 2. Y en otro lugar: "Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est, et quod habet, est multitudinis, sicut et quaelibet pars id quod est, est totius" (I-II, 96, 4). "Persona comparatur ad communitatem sicut pars ad totum" (II-II, 61, 1). "Ipse totus homo ordinatur ut ad finem ad totam communitatem cujus est pars" (II-II, 65, 1). "Quaelibet pars, id quod est, est totius; quilibet autem homo est pars communitatis et ita id quod est, est communitatis" (II-II, 65, 5).

teres está el hombre muy por encima de esa sociedad. Aquí encaja la segunda aserción de Santo Tomás, que completa y equilibra la primera: "El hombre no está ordenado a la sociedad política en su totalidad y en todas sus características" (41).

Hay enorme diferencia entre esta aserción: "El hombre, según ciertas cosas que hay en él, pertenece *todo entero*, como parte a la sociedad política", y esta otra: "El hombre forma parte de la sociedad política *todo entero y en todas las cosas que hay en él.*" La primera es verdadera, la segunda falsa. Y aquí está la dificultad del problema y de su solución. El individualismo anárquico niega que el hombre pertenezca todo él, en virtud de ciertas cosas que hay en él, como parte, a la sociedad política; el totalitarismo sostiene que el hombre es parte de la sociedad política todo entero y según todo lo que posee ("todo en el Estado, nada contra el Estado, nada fuera del Estado"). El verdadero término medio es que el hombre pertenece todo entero, mas no según todo lo que es, como parte a la sociedad política, y está ordenado al bien de ésta. Asimismo un buen filósofo se entrega todo entero a la filosofía, mas no según todas sus funciones ni según todas

(41) "Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua" *(Ibid.*, I-II, 21, 4, ad 3). "Totum quod est, et quod potest, et quod habet, ordinandum est ad Deum" *(Ibid.)*.

las finalidades de su ser; sino sólo según la función especial y especial finalidad de su inteligencia. Un buen corredor se lanza con todo su ser a la carrera, mas no según todas las funciones y finalidades de su ser; lánzase todo entero a la carrera, mas sólo según el complejo neuromuscular de su cuerpo, y no según sus conocimientos, por ejemplo, de la Biblia, o de astronomía. La persona humana pertenece toda entera como parte a la sociedad política, pero no en virtud de todo lo que en ella se encierra y de todo lo que le pertenece. En virtud de ciertas cosas que hay en ella, la persona está muy sobre la sociedad política. Hay en ella realidades, y son las más importantes y más sagradas, que trascienden a la sociedad política y que elevan por encima de esa sociedad al hombre entero, a este hombre que todo entero es parte de la sociedad en virtud de otra categoría de cosas. Yo soy parte del Estado en razón de ciertas relaciones con la vida común que ponen en juego o interesan a todo mi ser; mas en razón de otras relaciones (que también interesan a mi ser total), referentes a cosas más importantes que la vida común, hay en mí bienes y valores que no son por el Estado, ni para el Estado, y que están fuera del Estado.

El hombre forma parte y es parte de la comunidad política e inferior a ésta en razón de las cosas que, en sí mismo y por sí mismo, y por las indigencias de su individualidad material, depen-

den, en cuanto a su misma esencia, de la comunidad política, y pueden servir de medios al bien temporal de ella. Así un matemático aprendió las matemáticas gracias a los centros educacionales que sólo la organización social hace posibles; esta formación progresiva y recibida de otros, que demuestran la indigencia del individuo, depende de la comunidad; y la comunidad podrá, en determinadas circunstancias, exigir que el matemático se ponga al servicio del grupo social *enseñando* las matemáticas.

Mas bajo otro aspecto, el hombre está sobre la comunidad política según las cosas que, en sí mismo y por sí mismo, por estar relacionadas con lo absoluto de la personalidad como tal, dependen, cuanto a su misma esencia, de algo que está más alto que la comunidad política y conciernen estrictamente al perfeccionamiento supratemporal de la persona en cuanto es persona. Así las verdades matemáticas no dependen de la comunidad social, sino que conciernen al orden de bienes absolutos de la persona como tal. Por eso la comunidad jamás tendrá derecho a exigir a un matemático que *crea verdadero* tal sistema matemático de preferencia a otro, ni que enseñe tales matemáticas que se juzgan más conformes a la ley del grupo social: matemáticas *arias*, por ejemplo, o matemáticas *marxistas-leninistas* (42).

(42) *Les Droits de l'Homme et la Loi Naturelle*, Nueva York, La Maison Française, 1942, pp. 27-31.

El hombre está constituído en persona, hecho para Dios y para la vida eterna, antes de ser parte de la sociedad; y antes parte de la sociedad familiar, que parte de la sociedad política. De ahí los derechos primordiales que ésta debe respetar y que nunca le está permitido lesionar cuando echa mano de sus miembros para algún servicio determinado.

Pues, ¿no queda dicho que, por un lado la persona es la que entra en la sociedad, y que, por otra parte, es en definitiva su individualidad material la razón por la que está en la sociedad como parte, cuyo bien es inferior al bien del todo? Siendo esto así, échase fácilmente de ver que la sociedad no puede vivir sin el continuo aporte y el ininterrumpido beneficio debido a las personas, *irreemplazables* cada una de ellas e incomunicables; y que, no obstante, aquello mismo que en los usos corrientes prestan las personas a la sociedad se transforma de inmediato en algo comunicable y reemplazable, individualizado por naturaleza, pero despersonalizado de hecho.

Podríamos añadir igualmente que la sociedad, su vida y su tranquilidad, no pueden subsistir si falta la *amistad* (amistad civil), que es la forma animadora de la sociedad (43) y que es esencialmente personal y sin embargo las relaciones que

(43) Cf. GERALD B. PHELAN, *Justice and Friendship*, en "The Maritain Volume of the Thomist", Nueva York, Sheed and Ward, enero, 1943, pp. 153-170.

estructuralmente constituyen la sociedad no conciernen como tales sino a la justicia, que es esencialmente impersonal, puesto que se mide por las cosas excluyendo precisamente la aceptación de personas.

De estas consideraciones podemos sacar dos conclusiones. La primera concierne a las relaciones mutuas entre la persona y la sociedad. Para caracterizar estas relaciones, podríamos echar mano de las fórmulas siguientes: así como la persona exige la sociedad tanto *per abundantiam* o sea en tanto que es persona, como *per indigentiam* o en cuanto es individuo, asimismo el bien común entraña en su esencia y propio constitutivo el referirse a las personas en cuanto personas, y el referirlas a sí propio en cuanto individuos. Relaciónase con las personas de dos maneras: en primer lugar, en cuanto las personas están contenidas en el orden social, es esencial al bien común el revertir o volver a ellas; en segundo término, puesto que las personas sobrepujan al orden social y están directamente ordenadas al Todo trascendente, es esencial al bien común el favorecer el progreso de aquéllas hacia los bienes absolutos que trascienden la sociedad política. Desde el primer punto de vista tenemos la ley de la redistribución del bien común a las partes de la sociedad, por ser estas partes personas. Por la segunda consideración tenemos la ley de la superación o superioridad

por la que se manifiesta la trascendencia de la persona respecto a la sociedad.

La segunda conclusión concierne al estado de tensión y de conflictos inherente a la humana sociedad. La vida social está naturalmente ordenada —tal como lo hemos procurado precisar—, al bien y a la libertad de la persona. Y existe, no obstante, en esta misma vida social una tendencia natural a reducirla a servidumbre y a rebajarla, en cuanto que se la considera como una simple parte y un simple individuo material: "Cada vez que he estado entre los hombres, he vuelto un poco menos hombre", decía Séneca.

La persona como tal debe servir a la comunidad y al bien común libremente, aspirando a su propia plenitud, superándose a sí misma y sobrepasando a la comunidad, en su ascensión hacia el Todo trascendental. Mas en cuanto individuo, vese obligada a servir a la comunidad y al bien común por necesidad, por la fuerza, quedando por debajo de ambos, como una parte bajo el todo.

Esta paradoja, esta tensión y este conflicto son algo natural e inevitable. Su solución no es estática sino dinámica, *in motu*. Porque en razón de ellas, prodúcese un doble movimiento, más profundo sin duda que el movimiento dialéctico invocado por los marxistas. El primero es un movimiento que pagan muy caro, y es sin cesar combatido por las mismas sociedades al evolucionar

en el tiempo. Este movimiento es como un envión —que radica ante todo en las energías del espíritu y de la libertad—, a través de un reflujo a donde constantemente viene a desaguar la corrupción que nos corroe. En tanto que va avanzando, tiende a realizar progresivamente, dentro de la vida social, las aspiraciones del hombre a ser tratado en el todo como una persona o como un todo, y no como una parte. He aquí una expresión muy abstracta desde luego, pero, a mi modo de ver, muy exacta, del ideal hacia el cual aspiran desde el principio las modernas democracias, pero al cual ha traicionado la filosofía de la vida de esas mismas democracias. Este ideal, cuya perfecta realización no lo hemos de ver conseguido en esta vida, es como una cima elevadísima que atrae hacia sí al movimiento ascensional de la historia; su base y condición sería el clima de una filosofía heroica de la vida, en perfecta dependencia del absoluto y de los valores espirituales. Y no es progresivamente realizable sino por el desenvolvimiento del derecho y de un sentido, sagrado en cierto modo, de la justicia y del honor, y por el desenvolvimiento de la amistad cívica. Porque la justicia y el derecho, al imponer sus leyes al hombre como a un agente moral, y al dirigirse a la razón y al libre albedrío, conciernen como tales a la personalidad, y transforman en una relación entre dos todos —el todo de la persona y el todo social— lo que de otra

manera no sería sino una subordinación de la parte al todo; y el amor, aceptando voluntariamente lo que no sería sino servidumbre, transfigúralo en libertad y libre donación (44).

El segundo movimiento es un movimiento vertical, por decirlo así, de la vida de las personas en el seno de la vida social. Y es debido a la diferencia de nivel entre el grado en que la persona tiene el foco o centro de su vida de persona y el estiaje al que desciende y en que se mueve como parte de la comunidad social. A causa de esta diferencia de nivel, la persona reclama la sociedad y aspira constantemente a sobrepujarla, "hasta el día en que entre finalmente a tomar parte en una sociedad de puras personas, es decir, en la sociedad de las Personas divinas, que la colmará plenamente, dándole infinitamente más de lo que naturalmente pudiera exigir".

De la sociedad familiar (que es la más funda-

(44) Puédese aquí notar que así como el "bien común extrínseco" de un ejército (la victoria) es superior al "bien común inmanente" del mismo, de la misma manera "el bien común extrínseco" de la vida social de los hombres en el curso de la historia sobre la tierra —la victoria sobre la servidumbre y sobre los antagonismos que dividen a la humanidad— es superior al "bien común inmanente" de esta misma vida social y completa su evolución. De ahí, a través de tantas pruebas y desastres, y aspirando a un fin que quizás no sea jamás alcanzado dentro de las condiciones de la vida sobre la tierra, el dinamismo histórico que arrastra las formas sociales de pueblos y civilizaciones.

mental, ya que se asienta en la misma diferencia genérica del ser humano), pasa la persona a la sociedad civil (que atañe a la diferencia específica); y dentro de ella siente la necesidad de sociedades o de co-amistades más restringidas que se ocupen de la vida intelectual o moral, que ella elige a voluntad. Tales sociedades sonle de gran ayuda en su movimiento ascensional hacia un nivel más elevado; mas esta ayuda no será siempre lo que debería ser y la persona deberá avanzar más que ellas. Y por sobre la sociedad civil entra, atravesando el umbral de las realidades sobrenaturales, en una sociedad que es el cuerpo místico de un Dios encarnado, cuya finalidad propia es hacerle llegar a su perfección espiritual, y a su plena libertad de autonomía, y a su bien eterno. La Iglesia es a la vez tebaida y ciudad (45), y al nutrir en su seno a la persona con un manjar espiritual, la saca de cierto ambiente en que el alma se complace en la vida *inter homines*, y la lleva hacia el centro más solitario en que sólo le interesa la vida *inter divinas personas*. En la cima de todo, en la visión por la que la inteligencia penetra en la divina esencia, la persona se halla interiorizada como nunca en el seno de la Iglesia; el bien común de ésta hase hecho patente, y entonces, como sobrenaturalmente elevadas a participar, en la sociedad increada de las divinas Personas,

(45) CLERISSAC, *Le mystère de l'Église*, cap. VI.

de la condición de puras personas, se comunicarán en la gloria las personas humanas admitidas por participación en el universo de la deidad. Hombres, no busquéis socializar la vida del espíritu. Por naturaleza tiende ésta a ser social; pero no puede serlo sino ahí ([46]).

Cualquiera habrá podido echar de ver que estas consideraciones permiten comprender en su exacto sentido las palabras de Aristóteles, con tanta frecuencia repetidas por Santo Tomás, a las que hemos hecho alusión al principio de este ensayo; el bien de la ciudad es más noble, *más divino* que el bien del individuo. Aquí, lo mismo que al tratar de otras cuestiones, Aristóteles ha enunciado un *principio puro*, cuyo alcance sólo ha podido ser descubierto por ojos más esclarecidos que los de la pagana sabiduría. El principio en cuestión ha de ser entendido de una manera absolutamente formal: en la misma línea de valores según los cuales la persona es *parte* con respecto al todo social. Es claro en consecuencia, como queda explicado poco ha, que el bien de la comunidad (el bien común auténtico y verdadero, por supuesto), es superior al bien de la persona individual *en la línea de los valores terrenos* según los que ésta es parte de la comunidad. Mas estos valores están muy por debajo de la dignidad y el destino de la persona: en virtud de la ley de

([46]) *Du régime temporel et de la Liberté*, pp. 62-64.

trascendencia o de superioridad que queda ya señalada, la persona emerge sobre ese nivel en el que no es sino parte, y el emergir así hace que su bien propio sea mucho más elevado. Y no obstante, levantada ya a ese nuevo nivel, la encontramos una vez más formando y siendo parte de una nueva comunidad, cuyo bien será asimismo más elevado, de modo que el *dictum authenticum* de Aristóteles se hallará verificado de nuevo, en condiciones del todo diferentes y en un plano totalmente distinto.

Por eso en el orden natural existe una comunidad de espíritus, en cuanto comunican en el amor de la verdad y de la belleza, en la vida y las obras del conocimiento, del arte y de la poesía, y en los más altos valores de la cultura. Esta comunidad, es cierto, no llega a constituir una sociedad propiamente dicha, el reino de los espíritus de que hablaba Leibniz, y por eso sólo en sentido analógico se podrá hablar de su bien común. El bien común de las inteligencias puede, en efecto, tomarse en dos sentidos: el primero es la verdad y la belleza mismas, gozando de las cuales reciben los espíritus cierta irradiación o participación natural de la Verdad y de la Belleza increadas, o del Bien común separado; y en tal caso este bien común de las inteligencias es indudablemente superior al acto personal por el que cada una de ellas conquista una parte de ese bien; pero no es un bien social, un bien común rigurosamen-

te hablando, sino la inmensidad del objeto supratemporal al cual cada alma se adhiere en su soledad bajo algún aspecto determinado. En segundo lugar, el bien común de las inteligencias constituye el tesoro inteligible de la cultura, dentro del cual los espíritus se comunican y unen; bien y tesoro que revierte, en mayor o menor grado, sobre cada uno de ellos y respecto al cual todos se mueven en común; y aquí encontramos, sin duda, un esbozo del bien social y del bien común estrictamente hablando, sin cuerpo social organizado. Y en cierto modo, es decir, *extensive et diffusive*, viene a ser una cosa superior al bien propio de cada uno. Es mejor, en cuanto a la extensión o desde el punto de vista de la multiplicidad, por donde se hacen patentes los múltiples aspectos de la investigación de la verdad, el tener a Çankara, Platón, Aristóteles, Descartes, Kant y Santo Tomás, que poseer sólo a Santo Tomás, aunque por él yo daría de buen grado todos los demás juntos. Es mejor tener a Ruysbroeck y al seudo Dionisio, a Taulero y a Susón, a Gertrudis y a Catalina de Siena, a Santa Teresa y a San Juan de la Cruz, que poseer sólo a este último. Mas absolutamente hablando, la comunión en la que cada espíritu se une, personal y solitariamente, con la verdad mediante el conocimiento especulativo, y con Dios mediante la contemplación, es mejor que el tesoro de cultura comunicable que reciben los unos de los otros.

Así, la ley de progresión o avance cumple su papel también en la comunidad de los espíritus, lo propio que en cualquier comunidad humana. Por sobre la comunidad de los espíritus, la persona seguirá ascendiendo y aspirará a algo superior, por lo menos en tanto que la comunidad a la que pertenezca no sea la sociedad sobrenatural en que la vida sea la vida de Dios comunicada: la Iglesia, cuyo bien es el mismo que el suyo. Ahí, en la comunidad de los santos, la persona no aspira ya a emerger por encima de la comunidad y a llegar a una sociedad superior, ya que en la Iglesia es donde se realiza su participación en la vida divina. Y aquí se realiza, bajo múltiples aspectos, el que ella sea para la comunidad y la comunidad para ella. Porque existe, respecto de la Iglesia, una obra común, que es la redención continuada, a la cual cada persona está ordenada como la parte a la obra del todo; y, no obstante, esta obra común va ordenada a su vez al bien personal de cada uno o a la unión de cada uno a Dios mismo, y a la aplicación de la sangre redentora a cada persona en particular.

Por una parte, el bien propio de la persona como tal se realiza en la unión de gracia y de caridad con Dios; con el bien increado, que es el bien común de la Iglesia —bien común trascendental y que no es un bien práctico a realizarse, sino el bien subsistente al que adherirse— por sobre todo bien humano y toda comunicación de bienes crea-

dos, aun de la Iglesia. En tal sentido, escribía Francisco de Vitoria: "En el organismo corporal, la parte natural es directamente para el todo. Mas en la Iglesia cada hombre es solamente para Dios y para sí mismo, al menos de manera directa y principal, ya que ni la gracia, ni la fe, ni la esperanza, ni las otras formalidades sobrenaturales, residen inmediatamente en la comunidad entera" como en su sujeto ([47]).

Por otro lado, el bien propio de la persona como individuo, es decir, en cuanto parte del todo creado, cuya cabeza es el Verbo Encarnado, es inferior no sólo al bien común divino de este todo, sino también al conjunto de los bienes humanos y de las comunicaciones de los bienes creados, que en este todo derivan de su unión de gracia con el bien increado.

De modo que, considerada esta gran ciudad como viviendo toda ella de un bien común, que es la misma vida de Dios comunicada a la multitud de los justos y comunicable en potencia a los des-

([47]) "Item pars naturalis est praecise propter totum in corpore: in Ecclesia singuli homines sunt propter Deum et propter se solum, nec bonum privatum ordinatur ad bonum totius, saltem praecise, nec principaliter, sicut nec gratia, nec fides, nec spes, nec aliae formae supernaturales sunt inmediate in tota communitate; sic nec potestas spiritualis, quae est aeque, aut plus supernaturalis." *De potestate Ecclesiae*, II, 5. Cf. Getino, *Relecciones del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, Madrid, 1934, t. II, p. 117.

carriados, cada piedra es para la ciudad. Pero si se considera a cada piedra en cuanto vive, en su participación personal en el bien común, de la misma vida de Dios comunicado, o como buscada personalmente por Dios, que quiere comunicarle su vida, entonces convergen hacia cada uno, para volcarse en él, según sea capaz de recibir su plenitud, todos los bienes de la ciudad; y en este sentido la ciudad es para cada piedra. Escribe Santo Tomás: "Para cada uno de los santos de Dios se escribe en San Mateo: *Super omnia sua bona constituet eum*" (48). Y San Juan de la Cruz dice: "Míos son los cielos y mía es la tierra, míos son los hombres, los justos son míos y míos los pecadores; los ángeles son míos, y la Madre de Dios y todas las cosas son mías; y hasta Dios es mío y para mí. ¿Qué pides, pues, y qué ansías, alma mía? Tuyo es todo esto y todo es para ti" (49).

Finalmente, en la visión beatífica, cada una de las almas de los bienaventurados, merced a la intuición de la divina esencia, hácese Dios intencionalmente, como dice Cayetano, y entra así en la sociedad increada de las divinas personas; su bien propio eterno es, en el grado que su visión alcance, el mismo bien propio de las divinas personas, que ella ve, aunque no "comprende", por estar in-

(48) S. Tomás, *Expos. in Ep. ad Rom.*, c. 8, lect. 6.

(49) San Juan de la Cruz, *Avisos y sentencias* (ms. de Andújar), silv. IV, p. 235.

finitamente más elevado que su capacidad, y que ama más que a sí misma. Y como hay gran multitud de almas bienaventuradas que gozan del mismo bien increado, éste llega así a ser el bien común, a la vez de las divinas Personas y de la Iglesia del cielo. Este bien común, por ser el mismo Dios, es ciertamente *más divino* que el acto, entitativamente considerado, mediante el cual cada uno de los miembros creados de esta comunidad entra en posesión de su bien personal (que con tanto más razón es realmente el bien de la persona, en cuanto lo sobrepuja a lo infinito). Mas ¿cómo el bien personal de que cada uno toma así posesión será inferior a este bien común? Ambos son idénticos, ya que uno y otro son el mismo Dios. Respecto al servicio divino y a la divina alabanza, cada alma es parte de la comunidad de los bienaventurados. Mas en cuanto a la visión, deja de ser parte, y se identifica con el Todo —en esta sociedad de bienaventurados cuyo objeto común sólo puede llamarse mayor en cuanto es, para la multitud de sus miembros, el objeto mismo del cual cada uno ve, en grado diverso, como un todo que se identifica con el Todo—. Y en tal estado, merced a la identificación de cada alma con la divina esencia, acaba, en cierto sentido ([50]), la ley

([50]) En otro sentido la ley en cuestión se aplica siempre —según que la infinita comunicabilidad de la Esencia incomprensible trasciende eternamente la comunicación que la criatura recibe de ella por la visión.

de la primacía del bien común sobre el bien personal, porque el bien personal es en este caso el bien común. "El bien personal de cada uno de los bienaventurados es *tan divino* como el bien común, separado, del universo entero, ya que es *idénticamente* este mismo bien, espiritualmente poseído" (51).

(51) CHARLES JOURNET, *La cause matérielle de l'Église glorieuse*, "Nova et Vetera", enero-marzo, 1945, p. 86.

V

PROBLEMAS CONTEMPORÁNEOS

En primer lugar, volvamos por un momento la vista a las filosofías fundadas en una concepción materialista del mundo y de la vida. Y preguntémonos en qué viene a parar, en tal caso, la persona. Mas no echemos en olvido que cuando tratamos de una filosofía cualquiera, a propósito de ella se han de distinguir tres cosas: en primer lugar, los valores de sentimentalismos que seducen la razón de sus secuaces, o las aspiraciones simplemente humanas a las que éstos obedecen en realidad, acaso sin darse cuenta; segundo, lo que esta filosofía *dice;* y tercero, lo que *hace*, junto con los resultados que obtiene.

Digamos, pues, que las filosofías materialistas del hombre y de la sociedad están subyugadas, *a pesar suyo* —es decir, en razón de las reales aspiraciones de sus partidarios, que al fin son hombres—, por la atracción de los valores propios y de los bienes propios de la personalidad, que desean oscuramente, al mismo tiempo que los pasan por alto. De ahí se sigue que, en la práctica, tales doctrinas no puedan ejercer influencia sobre los hombres si no comienzan invocando la justicia, la libertad y los bienes de la persona.

Mas ¿qué es lo que alcanzan a ver, o qué son capaces de ver y de enseñar tales doctrinas? Comenzando por no reconocer sino lo que pertenece al mundo de la materia, y siendo sordas a las realidades del espíritu, no alcanzan a discernir en el hombre sino la sombra de la verdadera personalidad, la individualidad material. Del hombre no son capaces de enseñarnos otra cosa. En consecuencia, el resultado a que llegan es poner en grave riesgo la misma personalidad, ya disolviéndola en la anarquía, o bien, cosa que acontece fatalmente merced a las necesidades de la vida política, subordinándola completamente al cuerpo social como Número, como Comunidad económica o como Estado nacional o racial.

No es posible en este lugar sino indicar de pasada la crítica que se podría hacer de la filosofía materialista de la sociedad, considerada bajo sus tres formas principales: bajo la forma del individualismo burgués, bajo la del individualismo comunista y bajo la del anticomunismo totalitario o dictatorial.

Estas tres doctrinas echan en olvido por igual a la *persona* humana en una u otra forma, y no saben situar en su lugar, a sabiendas o ignorándolo, sino al *individuo material.*

Se ha dicho en muchas ocasiones que el liberalismo burgués, que todo pretende fundarlo en

base del individuo tomado como un pequeño dios y sobre la libertad sin trabas —sobre la libertad absoluta de la propiedad, del comercio y de los placeres de la vida—, desemboca fatalmente en el estatismo.

El reinado del Número tiene como término natural la omnipotencia del Estado, de un Estado de tipo rumiante (plutocrático). Si se pretende, en efecto, construir la ciudad a base de libertades que consistan en no obedecer sino a ellas mismas, habrá que hacerlo a condición de que, por el contrato que, según Rousseau, da principio a la sociedad, comiencen todos por renunciar a la propia voluntad en favor de la voluntad general. Como el hombre, considerado en su individualidad material, es una parte y no un todo, y como, por otro lado, el Estado se sustituye en este sistema a la verdadera comunidad, el individuo deberá transferir, en fin de cuentas, todas sus responsabilidades, como el cuidado de su destino, al todo artificial que se le impone, y al que queda ligado por conexiones mecánicas, quedando su libertad entera y sin mermas, pero de modo ilusorio y en un mundo de ensueños. Al mismo tiempo reclamará de ese mismo Estado la satisfacción de sus deseos, y se rehusará anárquicamente a las condiciones de la vida social, sin echar de ver que la sociedad corre así a la insurrección de las partes contra el todo, de que hablaba tiempos atrás Augusto Comte, al aislamiento trágico del individuo

en su egoísmo o en su miseria, y a la desaparición de la idea misma del bien común y de la obra común.

El comunismo puede ser considerado como una reacción contra semejante individualismo. Pretende orientarse hacia la liberación absoluta del hombre, que vendrá a ser el Dios de la historia; existe en el origen de este sistema una reacción desesperada contra la deshumanización de la persona, y es algo como inmanente a él buscar el modo de liberarla. En el supuesto de que lo consiguiese, lo que se seguiría sería la liberación del hombre colectivo, y no la de la persona individual; y suponiendo, como pretende Marx, que al fin el Estado político quede abolido, en desquite, la sociedad, como comunidad económica (en el sentido más amplio de esta palabra), subordinaría a sí toda la vida de las personas. ¿Por qué? Porque una posición radical contra toda trascendencia ha hecho que fundamentalmente se ignore la realidad de la persona como tal —y en consecuencia la función propia de la sociedad civil, ciudad compuesta de personas humanas—, que es procurar un bien común esencialmente humano, cuyo valor más esencial es la libertad de desenvolvimiento de la persona individual, con las garantías que en sí encierra; con pretexto de que al gobierno de los hombres sustituye la administración de las cosas —de todas las cosas, de orden moral o material, que la vida humana necesita—, hácese de

esta administración de las cosas, es decir, de la producción de bienes y de su distribución, en una palabra, de las funciones económicas en las que se incluye la productividad del espíritu junto con la del trabajo manual, la obra *principal* de la sociedad civil. Y como, por la misma naturaleza de las cosas, la obra de la sociedad civil moviliza en favor propio la vida humana de las personas, esta vida —al no ser movilizada para una obra cuyo negocio principal sea procurar la libertad de desenvolvimiento de la persona, sino solamente el mayor desarrollo del todo económico— se verá inevitablemente dedicada toda entera a ese desarrollo y a la sociedad que lo realiza.

En cuanto a las reacciones anticomunistas y antiindividualistas de tipo totalitario o dictatorial, no es precisamene al nombre de la comunidad social y de la libertad del hombre colectivo, sino al nombre de la soberana dignidad del Estado (de un Estado de tipo carnívoro), o al nombre del espíritu del pueblo, o al nombre de la raza y de la sangre, a lo que pretenden anexar o sacrificar al hombre, según todo su ser, a un todo social compuesto de una multitud de individualidades materiales y no de verdaderas personas. Y, en consecuencia, la multitud se formará conciencia de sí misma y se atribuirá su propia omnipotencia en la persona de un amo —la única persona que cuenta, en definitiva, en la vida política frente a un magma "organizado" (mecanizado) de individua-

lidades materiales—. En tal sistema no se busca la liberación de la persona por un camino torcido, sino que descaradamente se la deja de lado y se la detesta. La persona como tal es un enemigo.

Veremos en estos tres casos el conflicto del todo con la parte: la vida social, ya disgregada por el individuo cuyo egoísmo lo espera todo de la máquina del Estado, o ya absorbiendo en sí misma todas las esperanzas del individuo, o bien aniquilando al individuo con todo lo que existe de libertad y de dignidad. Todo lo que es propio de la persona humana como persona, y de la sociedad como ciudad de personas, ha sido eliminado por caminos diferentes y aun contrarios.

Añadamos que, al parecer, asistimos hoy a una especie de tragedia de estas tres formas opuestas de materialismo social y político. La tragedia del individualismo burgués se echa de ver con gran claridad en la crisis de moralidad de nuestra civilización occidental y en los desastrosos espasmos de la economía liberal y capitalista.

La tragedia del comunismo se manifiesta, sobre todo, en los cambios dialécticos y la perpetua regimentación política a que sus mismas realizaciones le han obligado en Rusia, y en los conflictos internos, que le es imposible evitar. Las olas de terror que se han sucedido en las Repúblicas soviéticas tienen un gran significado para el filósofo desde este punto de vista: el comunismo, especie de teocracia económica, exige una disciplina

rigurosa y férrea, mas no es posible que la consiga sino mediante procedimientos externos de pedagogía y de fuerza. Pero lo cierto es que si se carece de cierta ética interior, que implique y respete las aspiraciones del alma y de la persona, sin una fe inteligente que comunique y dé impulso a los espíritus, ninguna disciplina social puede ser libremente aceptada. Y, en consecuencia, el conflicto interno es inevitable entre la anarquía incesantemente renovada de las pasiones, ambiciones y energías individuales que de cualquier medio echan mano, y un "orden" que echa en olvido el principio y base del orden. O bien se verá obligado a recurrir a esta ética interior y a esta fe inteligente, cuya necesidad llegará a comprender; mas una vez que éstas hayan prendido en la conciencia de los ciudadanos, ellas mismas vendrán a constituir, con el tiempo, una amenaza sobre ese todo cerrado que las utiliza y las ha hecho despertar.

Creemos, en fin, que la tragedia de los Estados totalitarios-nacionales consiste en esto: en que teniendo como tienen necesidad del sacrificio y abnegación de la persona, pero careciendo al mismo tiempo, y aun repudiándolo, del respeto de esa persona y de sus cualidades internas, acaban por buscar, fatalmente, un principio de exaltación humana en el mito de la brillantez externa y en un esfuerzo ilimitado por alcanzar y demostrar poderío y prestigio externo; cosa que por sí lleva

a la guerra y a la autodestrucción de la comunidad civilizada. Esta comprobación, que era bien fácil de hacer cuando escribíamos estas páginas —antes de la segunda guerra mundial—, aparece clara hoy, después de la caída de estos Estados, liquidados, al fin, de tan trágica manera.

Conviene hacer una última observación referente a la actitud que hacia el cristianismo adoptan las filosofías políticas de que acabamos de hablar. El individualismo burgués es la más irreligiosa de las tres. Ha sido prácticamente ateo y decorativamente cristiano. Demasiado escéptico para iniciar persecución alguna, fuera del caso en que se interponía algún interés material, nunca desafió a la religión; teníala como inventada por los sacerdotes, y que poco a poco sería arrinconada por la razón, y se servía de ella como de una fuerza policial que guarda la propiedad, o como de un banco en el que cada uno podía, mientras se enriquecía aquí abajo, irse asegurando contra cualquier riesgo posible del más allá.

Las otras dos filosofías políticas, en cambio, han desafiado al cristianismo. Mas en este desafío también sus diversas posiciones metafísicas revelan raíces y significado totalmente diversos. Los Estados totalitarios (su ideología no ha desaparecido con ellos), herederos del viejo antagonismo del Imperio pagano contra el Evangelio, representaban una fuerza externa dirigida contra el cristianismo para someterlo o aniquilarlo en nombre del

Poder político divinizado. En el terreno temporal oponían una filosofía política irracionalista y esclavista a los principios auténticos, como a ilusiones parasitarias de la democracia. Por el contrario, a pesar de la filosofía materialista en que se encuadra, y con la que se disimula a sí mismo su propia característica esencial, el comunismo, que se sitúa en la línea histórica del racionalismo moderno, del humanismo antropocéntrico y de las aspiraciones democráticas transportadas a la obediencia inmanentista (y en pugna ideológica con sus propias fuentes cristianas), de la que es la suprema peripecia, debe en realidad ser considerado como una herejía cristiana —la última y la más radical herejía—. Es universalista como la Iglesia. Y energías cristianas son, pero enteramente laicas, las que propaga entre sus militantes. La transformación del hombre, que el cristianismo pide a la gracia interior que renueva la persona, para la vida eterna y para la vida de aquí abajo, el comunismo la confía a la revolución colectiva, que renueva la historia y la sociedad, y sólo para la vida presente.

Su ateísmo es un resentimiento moral y religioso contra la trascendencia divina. Y en el mismo terreno en que el cristianismo se halla instalado, y desde el interior mismo de la civilización cristiana, emprende el combate, que es un proceso de sustitución o suplantación más bien que de agresión; como si, en el juicio secreto que hace sobre

sí mismo, los únicos verdaderos cristianos —para la tierra y desligados del Dios trascendente— fueran los comunistas.

Síguese de ahí que comunistas y cristianos desconfíen los unos de los otros. Aun cuando tienden sinceramente su mano a los católicos, los comunistas se dan cuenta de algún modo que su intención y vocación es suplantarlos en el orden de la vida política o de la civilización. Los católicos, por su parte, saben muy bien que se hallan amenazados de ser así suplantados, y que esa mano que se les tiende los arrastra hacia un terreno que no es el de su fe, sino el de una actividad terrestre en la que con frecuencia han echado en olvido, en tiempos pasados, su misión temporal, y que ahora se erige en fin supremo bajo el nombre de revolución. Y al mismo tiempo, mientras que el comunismo avanza, achacando a ceguera su fe y sus negligencias conjuntamente, y mientras el ateísmo militante se les presenta como una reproducción dolorosa del ateísmo práctico, de que tantos de sus hermanos se hicieron culpables, esos católicos comprenden, no sin ansiedad, que a ellos, ya que tienen en sí palabras de vida eterna, correspondería tender la mano a los comunistas, a fin de atraerlos al terreno que es en primer lugar y ante todo el suyo, al terreno de la verdad religiosa y de la caridad redentora.

Quiera Dios que todavía estén a tiempo de hacerlo, y que, por otra parte, en el plan de las co-

sas terrenas, sobre el que la clase obrera acaba de llegar a su mayor edad histórica, sean capaces de mantener el ideal y el esfuerzo cristianos, presentes en toda su pureza al esfuerzo común de los hombres y al movimiento de transformación que se opera en la sociedad humana, de tal manera que o bien les sea dado un día introducir en ese movimiento la inspiración que lo anime, o puedan, al menos, aunque sea con grandes tribulaciones, salvar en él lo esencial de la herencia espiritual.

Las concepciones de tipo materialista del mundo y de la vida, las filosofías que no reconocen el elemento espiritual, el elemento eterno en el hombre, son incapaces de evitar el error en la construcción de una sociedad verdaderamente humana, porque son incapaces de tener en cuenta las exigencias de la persona y, por lo mismo, de comprender la naturaleza de la sociedad.

Si este elemento espiritual, este elemento eterno, es reconocido, entonces es también reconocida la aspiración inmanente de la persona a superar, en razón de lo que hay en ella de más elevado: la vida y las condiciones de las sociedades temporales. Y en tal caso, por esa razón, la sociedad temporal podrá levantarse según el orden propio de su ser; su naturaleza de sociedad de personas es comprendida, y la tendencia natural de la persona a la sociedad y su pertenencia moral y

jurídica a la sociedad, de la que es parte, son comprendidas igualmente.

Es decir, que, en definitiva, la relación del individuo a la sociedad no se ha de concebir según el tipo atomístico y mecánico del individualismo burgués, que suprime la totalidad social orgánica, ni según el tipo biológico y animal, característico de la concepción totalitaria estatista o racista, que se traga a la persona, convertida en elemento histológico de Behemot o de Leviatán, en el cuerpo del Estado; ni según el tipo biológico industrial, característico de la concepción comunista, que ordena la persona en su totalidad, a modo de obrera de la gran colmena humana, a la obra propia del todo social. La relación del individuo a la sociedad se ha de concebir a base de un tipo irreductiblemente humano y específicamente ético-social, es decir, personalista y comunitario a la vez, y por ahí conseguiremos una *organización de libertades*, cosa totalmente irrealizable si no se tienen en cuenta estas realidades *morales* que se llaman la *justicia* y la *amistad civil*, que es como la correspondencia natural y temporal de lo que, en un plan espiritual y natural, el Evangelio llama amistad fraterna.

Y volvemos así a las consideraciones expuestas antes acerca del modo de resolver, en un movimiento de progresión que no tendrá término aquí abajo, lo que hemos llamado la paradoja de la vida social. Hay una tarea común que cumplir

por el todo social como tal, por ese todo del que las personas humanas son partes, y que no es ni puede ser "neutro" en este asunto, sino que a ella está obligado por una vocación temporal; y así, *las personas están subordinadas a esta tarea común.* Y, no obstante, no sólo en el orden político es esencial al bien común el revertir sobre las personas, sino que también, respecto a otro orden, aquello que hay de más profundo en la persona, su vocación supratemporal, junto con los bienes que esta vocación comporta, es un fin trascendente al que *la misma sociedad y su tarea común están indirectamente subordinadas.*

Siendo esto así, se comprende que esa tarea común de la sociedad tiene como principal valor la libertad de desenvolvimiento de la persona, con las garantías que supone y con la difusión de bondad que en ella radica; es, pues, claro, merced a la justicia y a la amistad, que, al subordinarse a esta tarea común, cada uno se subordina al bien de los demás, al perfeccionamiento de la vida personal *de los demás*, y al mismo tiempo a la dignidad interior de la propia persona. Mas esta solución no podrá alcanzar realizaciones prácticas sino a medida que en la ciudad sea reconocida la verdadera naturaleza de la obra común, y, al mismo tiempo, según lo adivinó Aristóteles, el valor y la importancia política de virtud de amistad.

Tal ideal histórico responde a las más profundas aspiraciones de la naturaleza humana y a las

exigencias racionales de una sana filosofía política. Es difícil no caer en la cuenta de que su realización, terriblemente contrariada por las fuerzas inferiores de nuestra naturaleza y por las dificultades que experimenta la razón en imponer su regla entre los hombres, sería como una consecuencia y una realización terrestre de esta conciencia de la dignidad de la persona humana, y de su vocación eterna en cada hombre, que la revelación del Evangelio ha hecho penetrar en el corazón de la humanidad.

Puédese uno preguntar, por otra parte, si en el desarrollo histórico de la civilización no se produce acaso un lento trabajo espontáneo de activación de la masa humana y de su conciencia profana, que tienda a orientar las aspiraciones de los hombres hacia tal ideal, a pesar de las quiebras y reveses que aparentemente demuestran lo contrario y de las imitaciones fraudulentas, que corren el riesgo, como en el liberalismo individualista del siglo XIX, de suscitar contra él temibles reacciones. ¿Cómo no comprender, al menos, que esa tarea es irrealizable de hecho si se echa en olvido la elevación y superelevación que las civilizaciones temporales reciben, en su propio orden, de las energías de la vida cristiana? De tal manera, que la tendencia al materialismo y al ateísmo inherente a la *ciudad del individuo* aparece como uno de los absurdos merced a los cuales ésta se destruye a sí misma, mientras que en el orden po-

lítico su dialéctica interna lo arrastra, en virtud de un absurdo semejante, hacia la dictadura, que es su propia negación.

Esas reflexiones inclinan a pensar que el drama de las modernas democracias está en haber ido a ciegas en busca de algo excelente, como es la ciudad de la persona, y haber levantado en su lugar, erróneamente, la ciudad del individuo, que conduce, por naturaleza, a espantosas liquidaciones. No pertenece al filósofo prever si pueden todavía esas democracias cambiar con decisión de ruta, encaminándose hacia la verdad tras la que iban; primero deberán purificarse de los errores que las han hecho infecundas durante tanto tiempo. Tal cosa supondría, desde luego, una transformación radical y un glorioso retorno hacia la vida del espíritu.

ÍNDICE

CAPÍTULO		PÁG.
I.	Preliminares .	7
II.	Posición de Santo Tomás con respecto a la ordenación de la persona a su fin último . .	15
III.	Individualidad y personalidad	33
IV.	Persona y sociedad . . .	51
V.	Problemas contemporáneos .	95

Este libro se terminó de imprimir
el 17 de junio de 1981 en los
Talleres Gráficos LITODAR
Brasil 3215 - Buenos Aires